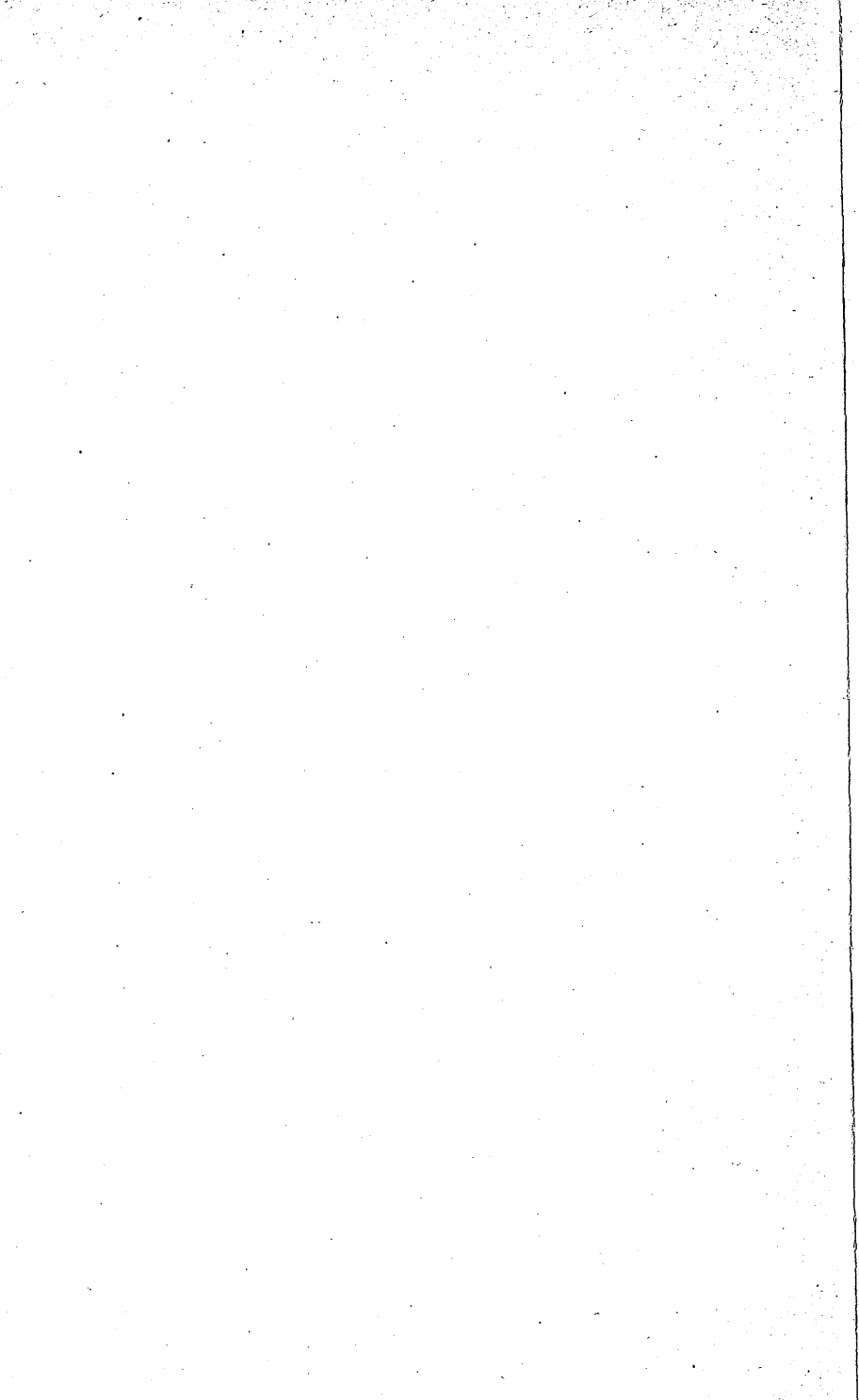


A rectangular stamp with a dark, textured background. The text "THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY" is printed in a white, serif, all-caps font, centered within a white double-line border.

THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY



**ЕВАНГЕЛИЯ КАНОНИЧЕСКИЕ
И АПОКРИФИЧЕСКИЕ**

ИЗ ТОЙ ЖЕ СЕРИИ:

**ПРОФ. Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИЙ. ДРЕВНЕ-ГРЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ЭПОХИ
НЕЗАВИСИМОСТИ.**

≡ ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ ≡

ZHEBELEV
С. А. ЖЕБЕЛЕВ

ЕВАНГЕЛИЯ КАНОНИЧЕСКИЕ И АПОКРИФИЧЕСКИЕ



ИЗД-ВО
„ОГНИ“

ПЕТРОГРАД
1919

BS 3555
Z 6

Рисунок обложки и заглавной страницы исполнен художником
Д. И. МИТРОХИНЫМ.



15-ая Государственная типография. Петроград. Звенигородская, 11.

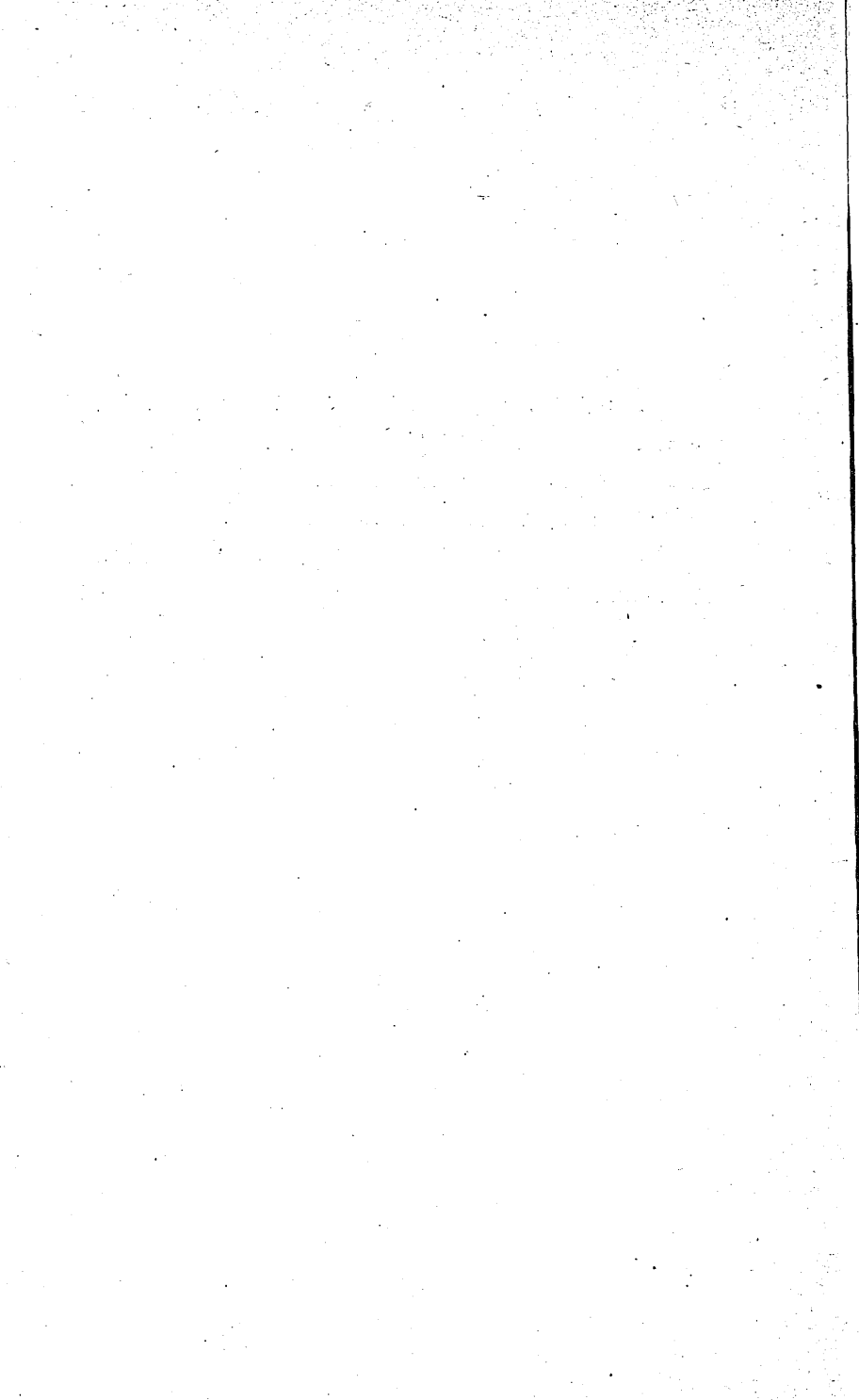
Предлагаемый вниманию читателя „Общий Очерк“ возник из курса общедоступных лекций, читанных мною в Первом Петроградском университете в летнем семестре 1918 г.

В числе слушателей курса был безвременно скончавшийся 23 минувшего октября академик Яков Иванович Смирнов.

Светлой памяти моего незабвенного друга посвящаю эту небольшую книгу.

С. Жебелев.

Ноябрь 1918.



I. Вступительные замечания.

1. Евангелие... Кто может назвать книгу, культурному человечеству более знакомую, более близкую, более дорогую? Кто из грамотных людей не раскрывал этой книги, не читал ее, если не от первой до последней страницы, то хотя бы в отрывках? Кому из неграмотных людей не приходилось слушать чтение отрывков из этой книги другими? Книга всем и каждому хорошо известная и... вместе с тем, книга полная таинственности, книга, возбуждавшая и возбуждающая, при ближайшем и более тесном соприкосновении с нею, ряд недоуменных вопросов, неразрешимых загадок, непримиримых противоречий.

Последнее обстоятельство может показаться странным. И вот почему: вряд ли какой-либо другой книге посвящено было и посвящается по сие время столько исследований, сколько насчитывает их евангелие. Вокруг него и в связи с ним создалась такая литература, которая, будучи собрана вместе, составила бы большую библиотеку. Если бы кто пожелал прочитать все то, что написано об евангелии, он должен был бы всецело отдаться этому чтению и... все таки, вряд ли бы он успел, даже если бы судьба послала ему долгий век, справиться с этой задачей. А человека, пожелавшего внимательно изучить евангельскую литературу, хотя бы в лице ее наиболее крупных и авторитетных представителей, постигло бы сначала недоумение, а потом отчаяние: он убедился бы, что по многим вопросам, иногда вопросам первостепенной важности, связанным с евангелием, в литературе, ему посвященной, ца-

рит в мнениях ученых-исследователей глубокое разногласие. То, что, казалось бы, одним ученым обстоятельно раз'яснено и неопровержимо доказано, другой ученый разбивает и опровергает при помощи столь же основательной аргументации, с какою первый пытался доказать истинность защищаемых им положений. Когда знакомишься с простым обзором тех мнений, которые были высказаны в ученой литературе об евангелии, начинает казаться, будто попал в какой-то лабиринт, откуда нет и не может быть выхода: отдельные нити ученых и мнимоученых домыслов, основательных и шатких предположений, блестящих и беспочвенных фантазий — все это переплетается в один клубок, все это нагромождается дружно друга.

Евангелие — удивительная книга! Попробуйте читать его сплошь, страницу за страницей, и вы убедитесь, что нет книги более простой, понятной, легко усвояемой! Но стоит начать внимательно и вдумчиво читать евангелие, обратиться к изучению его — и сколько затруднений встретится на каждом шагу, сколько возникнет недоуменных вопросов и по поводу всей книги, в ее совокупности, и по поводу ее отдельных частей, глав, страниц и даже строк.

Отчего же все это происходит? Чем все это об'ясняется? Прежде всего, тем, что евангелие, несмотря на свои небольшие размеры, слишком богато содержанием. Далее, тем, что, по своему содержанию, евангелие касается одного из важнейших моментов в истории человеческой культуры. Наконец, тем, что наши сведения об евангелии слишком скудны, слишком отрывочны, особенно те сведения, которые восходят ко времени, близкому к возникновению евангелия, иными словами, у нас слишком мало надежных источников об евангелии. А это ведет к тому, что зачастую, чтобы не сказать постоянно, приходится в самом евангелии искать ответы на различные вопросы, по поводу и в связи с ним возникающие. Так как само евангелие, по присущим ему свойствам, далеко

не всегда в состоянии дать ответы на эти вопросы, получается своего рода заколдованный круг, в лучшем случае — уравнение со многими неизвестными.

2. Стоит ли пытаться решать это уравнение? Стоит ли к массе книг, существующих об евангелии, прибавлять новую? Вопросы вполне резонные, и, чтобы не возникло, с самого же начала, недоумений между читателем книги и ее автором, последний должен дать на них посильные ответы. Они сводятся к установлению следующих положений: а) Продолжительное, упорное, внимательное изучение евангелия многими учеными — а среди них были и бывают выдающиеся умы — должно было, разумеется, привести и принесло плоды: если далеко не на все, то на некоторые вопросы, относящиеся к евангелию, наука дает теперь вполне точные и определенные ответы. По многим другим вопросам ученые, повидимому, приблизились к наиболее правдоподобному их разрешению. В такой сложной и ответственной проблеме, как вопрос об евангелии, полезно постоянно помнить о различии между истинным, правдоподобным и вероятным, и там, где это нужно, подчеркивать это различие со всею решительностью, предпочитая, по ходу дела, откровенно сказать: не знаем, не можем решить, нежели строить такие предположения, обосновать которые либо не представляется возможным, либо не хватает сил. б) За последнюю четверть века интерес к евангелию проявлялся в ученой западно-европейской литературе чрезвычайный, причем поставлены были на очередь многие вопросы, связанные с евангелием, совершенно заново, намечены были новые пути в деле его изучения. Русские ученые, и богословы и историки, остались, пока что, в стороне от этого движения, несмотря на то, что наше общество за последние годы горячо интересовалось и интересуется религиозными вопросами. А так как обсуждение этих вопросов неизбежно всегда восходит и будет восходить к евангелию, как первооснове и

первоисточнику христианства и христианского вероучения, то автору настоящего „общего очерка“ и казалось небесполезным познакомить читателя, познакомить бесхитростно и беспристрастно, с теми результатами в деле изучения евангелия, которые могут быть признаны более или менее прочно установленными, отметить, какие стороны евангельской проблемы все еще остаются нерешенными, указать, отчасти хотя бы, на те новые пути в деле изучения евангелия, которые, за последнее время, в ученой литературе обозначились.

3. Однако, и ограничив свою задачу, автор не мог, да и не смел коснуться евангельской проблемы во всей ее совокупности. Проблема эта охватывает область слишком широкую, сложную и разнообразную. Евангелие изучали и изучают; преимущественно, с четырех основных точек зрения. Другими словами, к доставляемому евангелием материалу ученые подходили и подходят с четырех, хотя и различных, но тесно друг с другом соприкасающихся, сторон: богословско-философской, историко-критической, литературно-исторической и формально-филологической.

Успешнее всего шла работа формально-филологическая. Самый текст евангелия может считаться теперь установленным прочно и надежно на основании сохранившегося до нас рукописного предания. В связи с этою формально-филологическою работою на прочную почву встало и реально-филологическое изучение евангельского текста, его эксегеза, толкование евангельских „реалий“.

Богословская литература, посвященная евангелию, как книге боговдохновенной, огромная. Так как автор „очерка“ не богослов и вопросами, относящимися к богословию, не занимался, то с его стороны было бы дерзостью входить в разбор евангельского богословия. К тому же, при обсуждении его, неминуемо приходится сталкиваться с конфессионализмом, а уже одно это лишает возможности выдержать строго-объективную позицию.

Историк пользовался и пользуется евангелием, как главным и основным источником для изображения жизни и деятельности основателя христианства. Задача эта сопряжена с непреодолимыми затруднениями. Известно, что достоинство всякой биографии зависит от количества и качества источников, легших в ее основание. Вопрос об источниках евангелия, как придется еще указывать ниже, поставлен очень остро и окончательного разрешения не получил. Позволительно вообще спросить: в состоянии ли мы сказать что-либо вполне определенное о жизни Христа, если оставаться на почве строго научного исследования? Пока не будет доказано, что евангелие должно считаться историческим источником для воссоздания реальной, фактической биографии Христа, самое большое, что мы можем извлечь из евангелия, сводится к тому, что мы, на основании евангельских показаний, получаем представление, как думала о Христе первоначальная христианская община, во что она верила.

Рассматривая евангелие, нельзя упускать из виду, что оно не только боговдохновенная книга, не только исторический источник, но что оно прежде всего памятник литературы. Можно утверждать даже большее: историко-литературная оценка евангелия должна предшествовать оценке его и с специально богословской и с исключительно исторической точек зрения. Господствовавшее раньше стремление изолировать не только евангелие, но и вообще памятники ранне-христианской литературы, поставить их вне связи с современной им, или близко предшествовавшей им однородной литературой, вряд ли могло содействовать установлению правильного взгляда на евангелие, как памятник литературы. Теперь замечается другая тенденция: не отрывать евангелия от окружающей его литературной среды, но сблизить его с нею. И такая постановка дела должна быть признана и правильной и целесообразной. В самом деле: изолировать ранне-христианские памятники, в том числе и евангелие, из предшествовавшей им

и современной им литературы значило бы встать, при их оценке, на фальшивую точку зрения, рассматривать их с специфическими целями, отказаться от сравнительного метода их изучения, и тем самым не повысить, а понизить их значение в общей истории человеческой культуры. Всякое произведение мысли человеческой лучше всего постигается из сравнения его с подобными ему, или близкими к нему другими произведениями. И те исследователи памятников раннехристианской литературы, которые боятся, как греха смертного, искать к ним параллелей и аналогий в языческой литературе, им предшествовавшей и им современной, вряд ли стоят на правильном пути. Разумеется, всякое сравнительное изучение литературных памятников должно быть производимо с большою осмотрительностью, без каких-либо предвзятых стремлений и намерений, без привлечения аналогий сомнительных, параллелей неубедительных. Но с тем большим основанием историк литературы должен отмечать то, что, действительно, аналогично, что, на самом деле, параллельно. Работать в духе указываемого метода следует, однако, не торопясь, и правильнее начать работу с установления мелких, но строго фактических деталей, чтобы, по мере накопления материала, переходить от него к более или менее широким обобщениям, при неперменном условии, чтобы вся работа производилась в рамках исторической перспективы. И лишь когда такая работа над евангелием, как историко-литературным памятником, будет произведена, мы будем в состоянии правильно оценить его и как исторический источник и воспользоваться показаниями евангелия для воссоздания как биографии Христа, так и основ христианского вероучения. Изучение евангелия слишком долго находилось в исключительном обладании богословов. Они сделали для изучения евангелия очень много, и заслуги их в этом отношении неоспоримы; но все же большинство богословских работ, посвященных евангелию, всегда страдали и страдают одним важным, хотя и неизбежным, по су-

ществу дела, недостатком: они односторонни и, в силу этого, неисторичны.

А это, в свою очередь, повело к тому, что две самые замечательные и блестящие попытки воссоздать, на основании евангельских сообщений, биографию Христа вряд ли могут быть признаны удачными. Если Давид Штраус в своей „Жизни Иисуса“ (сочинение появилось в 1835^{5/6} г.) ¹⁾ зашел слишком далеко в применении критики евангельских показаний, если у него история Христа превратилась в миф о Христе, то у Эрнеста Ренана (его „Жизнь Иисуса“ появилась в 1856 г.) ²⁾ „роковой разлад между верой и наукой нашел себе разрешение в области, одинаково чуждой обоим“—в области эстетики; и исторический Иисус превратился у Ренана в Иисуса легендарного, а история Христа заменилась романом, правда, очень красивым и изящным, но все же романом. На более правильный и определенный путь научное исследование жизни Иисуса встало тогда, когда эту жизнь стали рассматривать на фоне культуры окружающего его мира, когда начали ближе приставляться и к иудейской и к эллинской, точнее эллино-римской среде, из которой этот мир состоял. Книга Альбера Ревилля „Иисус Назарянин“ (появилась в 1897 г.) ³⁾, построенная по иному методу, чем сочинения Штрауса и Ренана, представляет несомненный прогресс; но и она страдает существенным недостатком. Окружая Христа исключительно иудейской обстановкой, Ревильль слишком поспешно устраняет обстановку эллино-римскую. А последняя, как это выясняется все более и более, играла, да и не могла не играть, очень видную роль в ту эпоху, когда протекала жизнь Христа и создавалось его учение.

¹⁾ Д. Штраус, Мифологическая История Иисуса. Перевод с 18-го издания, Спб. 1907.

²⁾ Лучший русский перевод А. С. Усовой под ред. академика Веселовского (Библиотека „Светоча“).

³⁾ Русский перевод в той же серии.

Так как евангелие является нашим главным, чтобы не сказать единственным, источником для воссоздания биографии Христа, то, понятно, по какому пути должно направляться и изучение его, как памятника историко-литературного. Мы должны не только внимательно рассмотреть евангелие, как таковое, с историко-литературной точки зрения, не только тщательно взвесить те скудные показания, какие у нас имеются об евангелии, но и близко присмотреться к тому, в каком отношении стоит евангелие к современным ему и предшествовавшим ему памятникам литературы, зависит ли оно от них и, если да, то какова степень этой зависимости.

Конечно, для правильного разумения и надлежащей оценки евангельских показаний одного исключительно литературного исследования недостаточно: оно только „поставит“ вопрос, но не „разрешит“ его. Последнее слово должно остаться за историей религий; она использует, для своих надобностей, результаты историко-литературного исследования, коль скоро последнее будет произведено на строго объективных началах.

Евангелие написано на древне-греческом языке. И этот внешний объективный признак определенно указывает, к какому отделу истории мировой литературы евангелие должно быть относимо. Этот отдел—история древне-греческой литературы, точнее сказать, тот период в истории древне-греческой литературы, который носит название периода эллинистического.

4. Терминами „эллинизм“, „эллинистический“ обозначается определенный период греческой истории, особый этап развития греческой культуры. Он начинается со времени образования мировой державы Александра Великого, следовательно с конца IV в. до Р. Хр., хотя подготовлялся он всем предыдущим развитием греческой культуры. Существенное отличие эллинистического периода от предшествующего ему периода, эллинского, заключается в том, что эллинская культура, бывшая

до того культурою местною, теперь становится культурою общемировою, что ей начинают подчиняться также и негреческие народы, оказывающие, в свою очередь, с этих пор свое влияние на культуру эллинскую. В результате этих взаимных воздействий и создается эллинистическая культура. В ее основе заложены элементы культуры эллинской, но к этим элементам присоединяются элементы культуры тех восточных стран, которые вошли в состав монархии Александра Великого и из которых самыми важными и могучими были царства египетское и сирийское, точнее передне-азиатское. Когда монархия Александра вошла в состав римского государства, последнее также восприняло элементы эллинистической культуры, удержав, однако, при этом и свои собственные национальные черты.

Конечно, процесс образования эллинистической культуры шел постепенно, развивался в отдельных странах неравномерно и не повсеместно носил одинаковый характер. Говорить обо всем этом подробно на страницах настоящего „очерка“ не представляется возможным. Но необходимо помнить, что евангелие является продуктом также этой эллинистической культуры и представляет собою памятник общей эллинистической литературы, на фоне которой оно и должно быть рассматриваемо.

К этому обязывают причины характера не только внутреннего, но и внешнего: язык, на котором написано евангелие, язык эллинистический, или, как он обыкновенно называется, *koinê*, язык „общий“, „общепринятый“. Правильнее, однако же, было бы именовать этот язык просто эллинистическим, а еще правильнее было бы называть его не языком, а диалектом, наречием, входящим в общий состав языка греческого. Распространение эллинистического языка восходит к концу IV в. до Р. Хр.; основой его является аттицизм с значительной примесью ионизма. Эллинистический язык принимал различную окраску в различных местностях, в зависимости от этнического

состава их населения; он не мог вполне вытеснить местных диалектов, но сильно сгладил их особенности.

Иудеи, жившие в Палестине, и иудеи рассеяния узнали, на первых порах, эллинистический язык из обиходного разговора, по ежедневным сношениям ради торговых и практических интересов, от более многочисленной части населения, говорившей по-гречески, но менее культивированной. Разумеется, и усвоив эллинистический язык, иудеи, в течение долгого времени, продолжали мыслить на еврейский лад. Так как дух и строй еврейского языка существенно отличается от греческого, то и в воспринятый иудеями эллинистический язык они вносили много евраизмов, придавали ему заметную евраистическую окраску. С тех пор, как на этот евраистическо-эллинистический язык были переведены книги Ветхого завета („перевод LXX толковников“), он стал языком литературным. На этом-то евраистическо-эллинистическом языке написано и евангелие.

В языке евангелия нашли отражение три элемента: эллинистический, евраистический и христианский, последний—постольку, поскольку в языке евангелия отразились христианские идеи. Исследователи евангельского языка, однако, справедливо отмечают, что христианский элемент в апостольских посланиях оказывается более значительным и отчетливым, более чистым и специально христианским, чем это наблюдается в евангелии, где он несколько окутан иудейским покровом.

5. Говоря об евангелии, мы имели до сих пор в виду исключительно так называемое четвероевангелие, т. е., хорошо всем знакомые евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна. Эти четыре евангелия составляют, как известно, часть Нового завета. Но, кроме этих четырех евангелий, существует много других произведений, которым также усвоится название евангелий, но которые не нашли себе места в Новом завете. Эти евангелия принято называть „апокрифическими“, в отличие от четырех ново-заветных евангелий, которые

называют „каноническими“. Последнее название объясняется тем, что эти четыре евангелия приняты церковью в ново-заветный канон. Таким образом, „апокрифические евангелия“ означают то же, что евангелия неканонические, или в ново-заветный канон непринятые.

До поры до времени мы будем иметь в виду только канонические евангелия.

6. Прежде чем приступить к их обзору, необходимо коснуться вопроса об образовании ново-заветного канона: вопрос этот имеет значение для уяснения истории евангелий.

Слово „канон“ (κανὼν), на языке раннего христианства, означавшее вообще всякую норму, всякое правило, начиная с IV в. получило специальное значение — в смысле списка ново-заветных книг, принятых церковью.

Из свидетельств писателей, из сохранившихся перечней канонических книг, наконец, на основании наиболее древних из сохранившихся рукописей Нового завета, можно установить следующие факты: а) сочинения, не находящиеся ныне в Новом завете, значились в нем в свое время наряду с сочинениями, признаваемыми теперь каноническими; б) некоторые ново-заветные книги были включены в канон уже после того, как он, в существенных чертах, был завершен.

Первоначальное христианство признавало священными и боговдохновенными писаниями книги Ветхого завета, для проповеди же и распространения нового учения пользовалось устной его передачею. По мере того, как христианство распространялось все шире и шире, охватывало все большие и большие области, а сами христиане стали все больше и больше отдаляться от тех фактов, или известий о них, на которых основывалась устная традиция, сама собою должна была явиться потребность зафиксировать такие сочинения, которые, с одной стороны, обеспечивали бы устную традицию от ошибок, искажений и даже фальсификации, а с другой — могли бы

способствовать распространению христианского учения в тех кругах, куда устное проповедничество не могло дойти. С этой целью возникли: а) апостольские послания, б) повествования о „словах“ и „делах“ Христа, которые читались при богослужении. Из этих-то сочинений, по всей вероятности, предназначенных прежде всего, для церковного употребления, и должно было возникнуть постепенно собрание ново-заветных книг. Разумеется, к употреблению при богослужениях допускались только такие книги, которые были отнесены к числу священных. А таковыми в различных местах признавались далеко не одни и те же сочинения. Вот почему отдельные книги ново-заветного канона испытали различную судьбу. Ранее всего общее признание встретила значительная часть посланий апостола Павла. Затем сюда отнесены были евангелия и „Деяния апостолов“. Зато такие ново-заветные книги, как, например, послание к евреям, Апокалипсис и другие были приняты в канон сравнительно поздно и далеко не во всех христианских общинах. В общем можно принять, что начало созданию канона было положено во второй половине II в. (его основные составные части были „канонизированы“, быть может, уже в конце I в.), окончательное же завершение его произошло лишь в IV—V вв.—и это в восточной половине империи, а в западной еще позднее.

История образования ново-заветного канона поучительна и для канонических евангелий. Она показывает, что прошло довольно значительное время, пока евангелия были признаны каноническими. До того времени устная традиция могла продолжать разрабатывать повествования о жизни и учении Христа. Каноническим евангелиям могли предшествовать и другого рода попытки закрепить в письменной форме традицию о Христе. Наконец, наряду с каноническими евангелиями, в некоторых случаях, могли пользоваться авторитетом и евангелия, признанные потом апокрифическими. По общепринятому мнению, ново-заветный канон, в окончательном виде, составил

из соединения таких священных книг, которые признавались и читались в значительных христианских церквях и которые считались согласными с общим направлением тогдашней христианской мысли. Конечно, в то время и речи не могло возникнуть о критически-научном отношении к сочинениям, вошедшим в канон, отношении, которое основывалось бы на исследовании вопроса о происхождении и истории возникновения этих сочинений.

7. Общеизвестно, что канонические евангелия не современны тем событиям, о которых они повествуют, а возникли поколением позже их. Предание приписывает канонические евангелия определенным авторам, из которых двое, Матфей и Иоанн, были очевидцами жизни Христа, двое других, Марк и Лука, были близки к апостолам Петру и Павлу.

Как мы должны относиться к этому преданию об авторстве евангелистов? Древности было чуждо понятие об авторском праве, и древний писатель терял право на свое произведение с момента его появления в свет. Так как никаких материальных выгод автор от своего произведения не имел, то ему оставалось заботиться только о том, чтобы его произведение нашло себе возможно более широкое распространение.

Это обусловило любопытное явление, проследить которое можно на протяжении всей древности: чтобы обеспечить произведению популярность, чтобы придать ему авторитетность, его иногда связывали—сам ли автор, или его друзья, или его ученики, или вообще лица, заинтересованные в создании успеха произведению,—с тем или иным „громким именем“. А priori нет оснований сомневаться, или отрицать, что четыре упомянутых евангелиста оставили записи о жизни и деятельности Христа. Но были ли эти записи, если они действительно существовали, именно теми евангелиями, какие значатся в ново-заветном каноне? Ряд соображений говорит против этого: а) язык, на котором написаны евангелия, греческий. Между

тем и Христос и апостолы говорили на арамейском языке, принадлежащем к группе семитических, точнее на том говоре этого языка, который называется палестинским. Если даже допустить, что евангелисты умели писать, и писать литературно по-гречески, все же непонятно, почему они предпочли изложить свои произведения не по-арамейски, а по-гречески. Но можно и вообще сомневаться в том, что все апостолы знали по-гречески. О двух из них, Петре и Иоанне, в „Деяниях“ (4, 13, ср. 5) говорится, что они, в противоположность иерусалимским начальствующим лицам, священникам и книжникам, „люди неученые и простые“. 6) В рукописях евангелия озаглавливаются так: *kata Mathaion*, *kata Markon*, *kata Lukan*, *kata Ioanēn*. Греческий предлог *kata*, которому по-латыни соответствует *secundum*, переведен по-славянски и по-русски от. Этот перевод не совсем вразумителен; лучше было бы перевести греческое *kata*: по или согласно. Если понимать это буквально, то можно притти лишь к такому выводу: в самом рукописном предании евангелий, по крайней мере, в том виде, в каком они вошли в ново-заветный канон, не было определенной уверенности в том, что их авторами были Матфей, Марк, Лука и Иоанн; наоборот, сказывалось как бы желание подчеркнуть то, что ново-заветное четвероевангелие составлено по сочинениям Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Правда, те, кто желает отстоять, во что бы то ни стало, авторство четырех евангелистов в применении к сохранившимся до нас евангелиями, замечают, что предлог *kata* употребляется также и в том смысле, когда то или иное произведение сочинено данным лицом. Таким образом, стоя на вполне объективной почве, мы не могли бы, на основании установившихся за евангелиями заглавий, решить вопрос о принадлежности евангелий названным четырем лицам. Впрочем, к вопросу об авторах каждого из четырех евангелий нам придется еще вернуться впоследствии.

8. Если сличить все четыре евангелия по их содержанию, то можно прийти к таким заключениям: а) между первыми тремя евангелиями, взятыми в их целом виде, и четвертым, евангелием от Иоанна, замечается весьма существенная разница; б) отличаясь от четвертого евангелия, евангелия от Матфея, Марка, Луки представляют, в значительной своей части, однородное целое; сравнивая же некоторые отделы трех первых евангелий между собою, убеждаешься, что эти отделы чрезвычайно сходны. Это ведет к предположению, что для составления этих отделов авторы трех первых евангелий должны были пользоваться одинаковыми источниками. С другой стороны, в повествовании трех первых евангелистов обнаруживаются и большие несходства. Это заставляет признать, что три первых евангелиста составляли свои произведения независимо один от другого.

Сходство в изложении некоторых отделов трех первых евангелий свидетельствует, как только что сказано, о том, что источники для этих отделов у всех трех евангелистов были или одни и те же, или очень близкие между собою. Что же это были за источники? К какому времени они относятся? Какова их ценность?

Дать вполне определенные ответы на эти вопросы мы не можем, но ответы косвенные напрашиваются сами собою. Сводятся они к следующим положениям, в правильности которых нет оснований сомневаться: а) первые апостолы и вообще распространители христианского учения передавали устно своим слушателям рассказы о „делах“ и „словах“ Христа. Создавалась, таким образом, на первых же порах распространения христианства, устная традиция. В пользу ее существования можно было бы сослаться на показания апостола Павла в его первом послании к коринфянам. В III, 23—25 апостол говорит: „Я воспринял от Господа, что и передал (*paredôka*) вам, что Господь Иисус в ту ночь, когда он был предаваем, взял хлеб и, возблагодарив, разломил его и сказал: Это—мое

тело за вас; это совершайте в мое воспоминание“ и прочее. В IV, 3—8 апостол Павел, говоря о явлениях Христа после воскресения, начинает рассказ словами: „Я передал вам прежде всего то, что я воспринял“ и прочее. Термин *paredoka*, я передал, дважды употребленный апостолом Павлом, указывает на то, что написанное им для потребностей данного момента раньше передавалось только устно. Но если бы даже у нас и не было этих свидетельств в пользу существования устной традиции о „делах“ и „словах“ Христа, мы должны были бы допустить ее по соображениям общего характера: письменной традиции всегда предшествует устная; учение Христа, судя по всему, что мы о нем знаем, прекрасно подходит к такому способу передачи; устная же традиция вполне согласовалась с иудейскими обычаями, так как в раввинских школах обучение долгое время велось только устно. б) По мере распространения христианства должна была явиться потребность, в силу условий, о которых говорено было выше, закрепить эту устную традицию в письменной форме и тем положить начало традиции письменной.

9. Ко времени составления евангелия от Луки обе эти традиции существовали параллельно одна другой. Это с очевидностью следует из начальных слов третьего евангелия, где автор его объясняет некоему Феофилу причины, побудившие его написать свое произведение: „Так как многие предприняли составление повествований об имевших место среди нас событиях, как передали нам то бывшие изначально очевидцами и служителями Слова, то и я решил, исследовав все с самого начала, по порядку описать тебе, досточтимый Феофил, чтобы ты уразумел твердое основание того учения, в котором был наставлен“.

Это сообщение приводит к следующим заключениям: а) в ту пору, когда третий евангелист решил написать свое евангелие, было уже сделано несколько попыток составить

письменное повествование об евангельских событиях. б) Этим попыткам предшествовала устная традиция, обязанная своим возникновением тем лицам, которые были очевидцами повествуемых событий. в) Из заключительных слов предисловия следует, что в рассказах этих лиц были пропуски и что рассказы должны были бы быть составлены с большою тщательностью и последовательностью.

Другое свидетельство, относящееся к более позднему времени, еще красноречивее доказывает, что устная традиция продолжала существовать долгое время после того, как появилась традиция письменная.

В „Церковной истории“ Евсевия (первая четверть IV в.), упоминается Папий, бывший епископом в малоазийском городе Иераполе в первой половине II в. Папий написал сочинение под заглавием „Толкование изречений Господних“. Из отрывков этого сочинения, сохраненных Евсевием, видно, как поступали окружающие Папия лица и он сам для того, чтобы закрепить, в удовлетворительном, по его мнению, виде, подлинное учение Христа. Оказывается, во время Папия, когда в церковном обиходе прибегали уже к евангельским писаниям, были и приверженцы старинного устного предания, отдававшие ему предпочтение пред письменным. Обращаясь к неизвестному лицу, которое должно прочесть его сочинение, Папий говорит (Евсевий, Церк. ист. III, 39, 3. 4): „Я не замедлю согласовать для тебя с толкованиями и все то, что я, в свое время, достоверно узнал и отлично запомнил от старцев, так как ручаюсь за его правдивость. Ибо я не испытывал, подобно большинству, удовольствия от тех, которые говорят много, но восхищался теми, которые учат истине; не радовали меня и те, кто держит в памяти чужие заповеди, но радовали те, кто передает заповеди, данные верным от Господа и исходящие от самой истины. Но если мне попадался кто-либо из тех, кто (в качестве ученика) последовал за старцами, я исследовал учение старцев, что сказал Андрей,

что сказал Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или Матфей, или кто-либо другой из учеников Господних, затем, что говорит Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я полагал, что получу пользу не столько из книг, сколько от живого, постоянно остающегося в памяти слова“.

Из свидетельства Папия следует, что в его время, наряду с письменной традицией, книгами о жизни и деятельности Христа, существовала устная о ней традиция, шедшая по трем направлениям: а) традиция, восходящая к апостолам, очевидцам событий евангельской жизни, но во время Папия уже умершим; б) традиция, относящаяся к ближе неизвестным нам Аристиону и пресвитеру Иоанну, которые, однако, судя по тому значению, какое Папий придает их свидетельствам были, очевидно, членами первоначальной христианской общины, и в) традиция, примыкающая к лицам, сообщавшим Папию то, что они слышали от апостолов с одной стороны, от Аристиона и пресвитера Иоанна—с другой. С своей стороны, Папий старался проверять точность доходивших до него таким сложным путем сообщений.

Под теми „книгами“, о которых упоминает Папий, мы, естественно, должны разумеать, прежде всего, наши четыре евангелия. Мы в праве сделать такой вывод тем более, что, как увидим ниже, о первом, втором и четвертом евангелиях у того же Папия сохранились любопытные указания. Само сочинение Папия „Толкование изречений Господних“ посвящено было, вероятно, толкованию, между прочим, и тех „изречений“, которые стоят в указанных евангелиях. Замечательно, что после Папия всякие упоминания об авторах четырех евангелий исчезают. Об'яснять это приходится тем, что, с тех пор как над всем христианством стала господствовать церковная догматика, считалось возможным передавать об евангелистах лишь то, чему учила церковь.

Евсевий, сохранивший отрывки из сочинения Папия, очень

невысокого мнения об его авторе. Он называет его человеком „весьма ограниченного ума“, умевшим рассказывать лишь басни. Но этот презрительный отзыв Евсевия об'ясняется тем, что Папий был приверженцем так называемого милленаризма, т. е. учения о тысячелетнем, после второго пришествия Христа, существовании мира. Учение это пользовалось широким распространением в древне-христианских кругах, но во времена Евсевия милленаризм уже отжил свой век и вызывал себе отпор. Вот почему приверженность Папия к милленаризму и восстановила Евсевия против горячего последователя этого учения.

Мы можем отнестись к Папию спокойнее и снисходительнее, чем это сделал Евсевий. Его показание совпадает, в общем, с теми данными, которые заключаются в предисловии евангелия от Луки, и это служит подтверждением того, что Папий в своем показании не был „сочинителем“. Оба свидетельства, и третьего евангелия и Папия, определенно говорят о том, что и канонические евангелия и другие возникли вследствие осознанной древне-христианской общины потребности закрепить в письменной форме устное предание о жизни и деятельности Христа, предохранить это предание от могущих попасть в него, быть может и бессознательных искажений, и тем самым подтвердить его достоверность. Но, повторяем, из свидетельства Папия следует, что устная традиция о Христе еще долго продолжала существовать на-ряду с теми книгами, которые должны были заменить его. Это продолжительное существование устной традиции о жизни и деятельности Христа заслуживает быть отмеченным теперь же, так как отчасти благодаря этой традиции получался тот материал, который лег в основу евангелий апокрифических.

10. Остается сказать несколько слов о самом термине „евангелие“. Слово это заимствовано древне-христианской литературой из языческой терминологии. Основное значение

греческого euangelion, награда за хорошее известие; множественное число euangelia, жертвоприношение за получение хорошего известия. Отсюда развилось более общее значение термина „евангелие“, добрая, благая весть. В таком значении термин этот употреблен в одной надписи, от которой до нас дошло четыре одинаковых экземпляра из четырех мало-азиатских городов. Надпись представляет декрет римского правителя, обращенный к союзу этих городов. Декрет повелевает праздновать на будущее время день рождения императора Августа как день нового года и сравнивать бывшие в употреблении до тех пор местные мало-азиатские календари с римским календарем. К этому декрету примыкает декрет мало-азиатских городов, в котором последние постановляют поступить согласно распоряжению римского правителя. Этот второй декрет, датированный 9 г. до Р.-Хр., начинается тем, что в нем выражается благодарность тому „предусмотрению“, которое всем руководит в нашей жизни, за его величайшее деяние,—послание в мир Августа. Далее читается в надписи: „Нам и тем, что после нас, он (Август) был послан как спаситель, чтобы положить конец войне, чтобы все упорядочить... он не только превзошел благодетелей, бывших до него, но и впоследствии никем не будет превзойден. День рождения этого бога был для всего мира началом благовестий (euangelion), исходивших от него“. С этим выражением официального языческого документа невольно хочется сопоставить слова ангела пастухам о рождении Христа (Лк. 2, 10): „Я [благовествую (euangelizomai) вам радость великую, которая будет для всего народа, именно что родился для вас сегодня Спаситель, который есть Христос Господь, в городе Давида“, или начальные слова евангелия от Марка: „Начало благовестия об Иисусе Христе“.

Термин „евангелия“ в применении к специальному литературному жанру, повествованиям о жизни и деятельности Христа, начинает входить в обиход вряд ли ранее середины

II в. Пострадавший за веру Христову в 60-х гг. этого века Иустин мученик упоминает о составленных апостолами „воспоминаниях, которые именуются евангелиями“. Быть может, впрочем, последние слова самому Иустину мученику и не принадлежат, а добавлены впоследствии, когда термин „евангелия“ установился прочно в том смысле, в каком мы употребляем его теперь. Как бы то ни было, упомянутый выше Палий, пользовавшийся уже евангелиями, называет их просто „книгами“ (biblia), и относительно второго евангелия замечает, что Марк описал „изреченное и совершенное Господом“; это близко подходит к „воспоминаниям“, о которых говорит Иустин мученик.

II. Синоптические евангелия.

1. Сохранившееся четвероевангелие является первым более или менее обработанным, в литературном отношении, произведением, посвященным повествованию о жизни, деятельности и учении Христа. Составные части четвероевангелия, т. е. наши евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна возникли не одновременно. Это—один из самых прочных результатов, достигнутых евангельскою наукою.

Другим столь же прочным результатом нужно признать тот, что три первых евангелия существенно отличаются от четвертого.

Наконец, третьим столь же очевидным результатом является тот, что в трех первых евангелиях повествование идет приблизительно о тех же самых событиях, в одной и той же последовательности. Правда, повествуя об одних и тех же событиях, три первых евангелия не ставят их в связь с одинаковыми обстоятельствами. Там, где они совпадают, совпадения эти носят не общий характер, а зачастую состоят в дословном повторении деталей. Так, авторы первого и второго евангелий ограничиваются в своем повествовании почти только деятельностью Христа в Галилее. В первом и третьем евангелиях беседы и речи Христа, по существу, одни и те же, внешняя форма повествования, группировка материала—однородны. Особенно отдельные изречения Христа приводятся в одинаковом виде у всех трех, чаще у двух, евангелистов.

Однако, при наличии многих совпадений в первых трех

евангелиях, должно отметить, что в них обнаруживается и не мало отличий, даже в местах сходных, причем эти отличия принимают иногда характер противоречий. Наряду с рассказами, имеющимися во всех трех евангелиях, есть рассказы, встречающиеся только в одном, или в двух евангелиях из трех. Если большая часть рассказов второго евангелия встречается и в первом и третьем, то во втором евангелии приводится лишь незначительная часть тех изречений Христа, которые читаются в первом и третьем евангелиях. Наконец, связь рассказов, комбинация изречений весьма различны во всех трех евангелиях. Различен и словарь их: если половина слов второго евангелия повторяется в первом и треть в третьем, то лишь четвертая часть слов, имеющих в третьем евангелии, повторяется в первом.

Все же основное сходство содержания трех первых евангелий настолько очевидно и несомненно, что совершенно правильно за ними укрепилось название евангелий синоптических (от греч. *synopsis*, совместное обозрение): единство их основного плана и параллелизм многих отдельных частей часто дают возможность следить одновременно за этим тройным рассказом. Этим не исключается, впрочем, наличие сложных отношений между „синоптиками“, отношений иногда очень запутанных и не получивших удовлетворительного разрешения по сие время. К рассмотрению так называемой синоптической проблемы удобнее будет, однако, обратиться после того, как мы познакомимся с каждым из синоптических евангелий в отдельности.

2. Хотя в ново-заветном каноне на первом месте стоит евангелие от Матфея, мы начнем наш обзор со второго евангелия, евангелия от Марка: оно и появилось ранее двух других синоптических евангелий и значительно короче их.

По преданию, автор второго евангелия был нерусалимский уроженец Иоанн, прозванный Марком. Он, согласно „Дея-

ниям апостолов“ сопровождал ап. Павла и Варнаву в их первом проповедническом путешествии.

В „Церковной истории“ Евсевия (III, 39, 15) приводится о Марке такое свидетельство знакомого уже нам епископа Папия: „Марк, бывший истолкователем Петра, тщательно записал все то, что он запомнил; однако (он не изложил) в последовательном порядке „слова“ и „дела“ Господни. Объясняется это тем, что он не слушал Господа и не сопутствовал ему; он как я сказал, позже (сопутствовал) Петру. Последний учил, сообразуясь с потребностями (слушателей) и не приводил в связь изречений Господних. Таким образом, Марк ни в чем не прегрешил, записав так, как он припомнил. Об одном только Марк заботился: не упустить ничего из того, что он услышал, и не извратить услышанного“.

В другом месте „Церковной истории“ (VI, 14, 5—7) Евсевий приводит свидетельство Климента Александрийского (ок. 150—215/6): „Когда Петр возвестил всенародно в Риме слово (Божие) и духом (Божием) изрек благовествование, присутствовавшие при этом, — а таковых было много — призвали Марка, с давних пор сопутствовавшего Петру и помнившего его беседы, и поручили ему записать сказанное Петром. Сделав это, Марк вручил им, по их просьбе, свое евангелие. Петр, прочитав его внимательно, не положил запрета, но и не рекомендовал (пользоваться им)“.

Из этих свидетельств видно: а) Марк не слушал самого Христа, но воспроизвел в своем евангелии то, что он слышал о нем от Петра, „истолкователем“ (*hermeneutês*) которого он был. б) Этим объясняется, с одной стороны, точность сообщений Марка, восходящих к одному из самых близких и верных учеников Христа; с другой стороны, самый способ проповедничества Петра объясняет дефекты в расположении материала во втором евангелии. в) Последнее составлено в Риме.

Правильность этих заключений зависит от того, насколько можно доверять показаниям Папия и Климента. Что касается

утверждения Папия, что Марк был „истолкователем“ или „переводчиком“ Петра, то оно стоит в противоречии с более поздней церковной традицией, согласно которой ап. Петр владел греческим языком так же хорошо, как и ап. Павел, а следовательно в услугах Марка, как „переводчика“, не нуждался. Показание Климента о том, что евангелие от Марка было написано в Риме, противоречит другим свидетельствам, по которым оно составлено было в Египте.

Общая композиция второго евангелия отличается простотою и ясностью. За коротким вступлением (I, 1—13), где говорится об Иоанне Крестителе, крещении Христа и искушении его в пустыне, следуют две главные части. В первой (I, 14—10, 52) повествуется о деятельности Христа в Галилее, других местах Палестины и прилегающего к ней финикийского побережья, во второй (II, 1—15, 47) рассказывается о входе в Иерусалим, конфликте Христа с иудейскими властями, его страданиях, смерти и погребении. К этим двум главным частям должно было примыкать заключение о воскресении Христа и, быть может, о явлениях его по воскресении. Более ранние и лучшие рукописи сохранили лишь начало этого заключения (16, 1—8), оканчивающееся словами: „И, вышедши (из сада, где находилась гробница Христа, жены-мироносицы), побежали от гробницы, так как их об'ял трепет и изумление; и (вопреки повелению, данному им ангелом, которого они увидели сидящим у гроба), они никому ни о чем не сказали: ибо они боялись“. Сохранившееся в более поздних рукописях продолжение рассказа (16, 9—20) о явлениях Христа по воскресении и вознесении его, не только, по содержанию своему, не примыкает к словам „ибо они боялись“, (2,) но и по своему стилю и фразеологии не совпадает с предыдущим повествованием второго евангелия. Это „дополнительное заключение“, скомбинированное на основании соответствующих рассказов в первом и третьем евангелиях, несомненно, к первоначальному тексту второго евангелия не принадлежит и добавлено было впослед-

ствии,—когда и кем, неизвестно. Явно компилятивный характер „дополнительного заключения“ препятствует признать в нем отрывок из какого-то самостоятельного повествования и приписывать его упоминаемому в „Церковной истории“ Евсевия Аристиону, товарищу пресвитера Иоанна. В некоторых рукописях имеется еще другое заключение ко второму евангелию: „Они (жены-мироносицы) кратко известили все (данные им) поручения Петру и его товарищам. После того и сам Иисус послал от востока и до запада чрез них священную и нетленную проповедь спасения“. Это заключение явно позднего происхождения и с полным основанием отвергнуто церковью.

По сравнению с двумя другими синоптическими евангелиями евангелие от Марка значительно короче. Автор его совершенно умолчал о рождении Христа и об его жизни в течение того периода, который предшествует появлению его в Галилее в качестве проповедника слова Божия. Для автора второго евангелия евангельская история не восходит ко времени ранее крещения Христа в Иордане. Лишь с того момента, как во время этого крещения прозвучал голос с неба „Ты — сын мой возлюбленный“ излагается земная жизнь Христа, как сына Божия, причем в изложении этой жизни автором опущены некоторые, правда, незначительные детали, имеющиеся в первом и третьем евангелиях. Из рассказов о чудесах Христа в евангелии от Марка нет только одного чуда, приводимого другими синоптиками: исцеление сына сотника в Капернауме (Мф. 8, 5—13. Лк. 7, 1—10). Зато лишь во втором евангелии приводится чудо исцеления слепого в Вифсаиде (Мк. 9, 22—26). Из притч, приводимых в евангелиях от Матфея и Луки, опущены в евангелии от Марка притчи: о закваске (Мф. 13, 33. Лк. 13, 20—21), о рабах (Мф. 24, 42—51. Лк. 12, 37—48), о десяти девах (Мф. 25, 1—13. Лк. 12, 35—36), о порученных деньгах (Мф. 25, 14—30. Лк. 19, 11—27), о брачном пире (Мф. 22, 1—14. Лк. 14, 7—24). Зато в евангелии от Марка приводится притча о семени (4, 26—29), отсутствующая у дру-

гих синоптиков. Но самый характерный пропуск во втором евангелии это—отсутствие в нем нагорной проповеди, свидетельства Христа об Иоанне Крестителе (Мф. 11, 2—19, 7, 18—35), предсказаний Христа о судьбе Иерусалима (Мф. 23, 37—39. Лк. 13, 34—35). Вообще второе евангелие не содержит в себе тех длинных поучительных речей, какие находятся особенно в первом, но также и в третьем евангелиях. Тем не менее, дидактический элемент в нем представлен значительно, и более четверти всей книги наполнено словами и поучениями Христа. В общем, автор предпочитает давать быстрые повествования о фактах из жизни Христа и кратко излагать его поучения. Он склонен также подчеркивать все то, что выставляет на первый план сверхестественную силу Христа, и иной раз представляет эту силу в виде какой-то магической силы, присущей самой личности Христа и действующей самостоятельно, помимо его воли. Таков, например, рассказ об исцелении кровоточивой жены. В первом евангелии чудо это излагается кратко (Мф. 9, 20—22): „И вот, женщина, истекавшая кровью в течение 12 лет, подошедши (к Иисусу) сзади, прикоснулась к краю его плаща. Ибо она говорила про себя: если я только прикоснусь к плащу его, то буду спасена. Иисус, обернувшись и увидев ее, сказал: Мужайся, дочь!.. Вера твоя спасла тебя. И спасена была женщина от того часа“.

То же чудо в евангелии от Марка (5, 25—35) излагается гораздо подробнее: „Женщина, страдавшая 12 лет кровотечением, много раз обращавшаяся ко многим врачам и истратившая на это все свои средства, и, не получив никакой пользы, но пришедши еще в худшее состояние, услышав рассказы об Иисусе и подойдя к нему в толпе, сзади, прикоснулась к плащу его. Ибо она говорила (про себя): если я прикоснусь хотя бы к одеждам его, буду спасена. И тотчас иссякнул источник крови ее, и она ощутила в теле, что исцеляется от язвы. И тотчас Иисус, уразумев в себе силу, исшедшую от него, повернувшись к толпе сказал: кто прикоснулся к

ниям апостолов“ сопровождал ап. Павла и Варнаву в их первом проповедническом путешествии.

В „Церковной истории“ Евсевия (III, 39, 15) приводится о Марке такое свидетельство знакомого уже нам епископа Папия: „Марк, бывший истолкователем Петра, тщательно записал все то, что он запомнил; однако (он не изложил) в последовательном порядке „слова“ и „дела“ Господни. Объясняется это тем, что он не слушал Господа и не сопутствовал ему; он как я сказал, позже (сопутствовал) Петру. Последний учил, сообразуясь с потребностями (слушателей) и не приводил в связь изречений Господних. Таким образом, Марк ни в чем не прегрешил, записав так, как он припомнил. Об одном только Марк заботился: не упустить ничего из того, что он услышал, и не извратить услышанного“.

В другом месте „Церковной истории“ (VI, 14, 5—7) Евсевий приводит свидетельство Климента Александрийского (ок. 150—215^{гг.}): „Когда Петр возвестил всенародно в Риме слово (Божие) и духом (Божиним) изрек благовествование, присутствовавшие при этом, — а таковых было много — призвали Марка, с давних пор сопутствовавшего Петру и помнившего его беседы, и поручили ему записать сказанное Петром. Сделав это, Марк вручил им, по их просьбе, свое евангелие. Петр, прочитав его внимательно, не положил запрета, но и не рекомендовал (пользоваться им)“.

Из этих свидетельств видно: а) Марк не слушал самого Христа, но воспроизвел в своем евангелии то, что он слышал о нем от Петра, „истолкователем“ (*hermeneutês*) которого он был. б) Этим объясняется, с одной стороны, точность сообщений Марка, восходящих к одному из самых близких и верных учеников Христа; с другой стороны, самый способ проповедничества Петра объясняет дефекты в расположении материала во втором евангелии. в) Последнее составлено в Риме.

Правильность этих заключений зависит от того, насколько можно доверять показаниям Папия и Климента. Что касается

утверждения Папия, что Марк был „истолкователем“ или „переводчиком“ Петра, то оно стоит в противоречии с более поздней церковной традицией, согласно которой ап. Петр владел греческим языком так же хорошо, как и ап. Павел, а следовательно в услугах Марка, как „переводчика“, не нуждался. Показание Климента о том, что евангелие от Марка было написано в Риме, противоречит другим свидетельствам, по которым оно составлено было в Египте.

Общая композиция второго евангелия отличается простотою и ясностью. За коротким вступлением (I, 1—13), где говорится об Иоанне Крестителе, крещении Христа и искушении его в пустыне, следуют две главные части. В первой (I, 14—10, 52) повествуется о деятельности Христа в Галилее, других местах Палестины и прилегающего к ней финикийского побережья, во второй (II, 1—15, 47) рассказывается о входе в Иерусалим, конфликте Христа с иудейскими властями, его страданиях, смерти и погребении. К этим двум главным частям должно было примыкать заключение о воскресении Христа и, быть может, о явлениях его по воскресении. Более ранние и лучшие рукописи сохранили лишь начало этого заключения (16, 1—8), оканчивающееся словами: „И, вышедши (из сада, где находилась гробница Христа, жены-мироносицы), побежали от гробницы, так как их объял трепет и изумление; и (вопреки повелению, данному им ангелом, которого они увидели сидящим у гроба), они никому ни о чем не сказали: ибо они боялись“. Сохранившееся в более поздних рукописях продолжение рассказа (16, 9—20) о явлениях Христа по воскресении и вознесении его, не только, по содержанию своему, не примыкает к словам „ибо они боялись“, (2,) но и по своему стилю и фразеологии не совпадает с предыдущим повествованием второго евангелия. Это „дополнительное заключение“, скомбинированное на основании соответствующих рассказов в первом и третьем евангелиях, несомненно, к первоначальному тексту второго евангелия не принадлежит и добавлено было впослед-

ствии,—когда и кем, неизвестно. Явно компилятивный характер „дополнительного заключения“ препятствует признать в нем отрывок из какого-то самостоятельного повествования и приписывать его упоминаемому в „Церковной истории“ Евсевия Аристиону, товарищу пресвитера Иоанна. В некоторых рукописях имеется еще другое заключение ко второму евангелию: „Они (жены-мироносицы) кратко известили все (данные им) поручения Петру и его товарищам. После того и сам Иисус послал от востока и до запада чрез них священную и нетленную проповедь спасения“. Это заключение явно позднего происхождения и с полным основанием отвергнуто церковью.

По сравнению с двумя другими синоптическими евангелиями евангелие от Марка значительно короче. Автор его совершенно умолчал о рождении Христа и об его жизни в течение того периода, который предшествует появлению его в Галилее в качестве проповедника слова Божия. Для автора второго евангелия евангельская история не восходит ко времени ранее крещения Христа в Иордане. Лишь с того момента, как во время этого крещения прозвучал голос с неба „Ты — сын мой возлюбленный“ излагается земная жизнь Христа, как сына Божия, причем в изложении этой жизни автором опущены некоторые, правда, незначительные детали, имеющиеся в первом и третьем евангелиях. Из рассказов о чудесах Христа в евангелии от Марка нет только одного чуда, приводимого другими синоптиками: исцеление сына сотника в Капернауме (Мф. 8, 5—13. Лк. 7, 1—10). Зато лишь во втором евангелии приводится чудо исцеления слепого в Вифсаиде (Мк. 9, 22—26). Из притч, приводимых в евангелиях от Матфея и Луки, опущены в евангелии от Марка притчи: о закваске (Мф. 13, 33. Лк. 13, 20—21), о рабах (Мф. 24, 42—51. Лк. 12, 37—48), о десяти девах (Мф. 25, 1—13. Лк. 12, 35—36), о порученных деньгах (Мф. 25, 14—30. Лк. 19, 11—27), о брачном пире (Мф. 22, 1—14. Лк. 14, 7—24). Зато в евангелии от Марка приводится притча о семени (4, 26—29), отсутствующая у дру-

гих синоптиков. Но самый характерный пропуск во втором евангелии это—отсутствие в нем нагорной проповеди, свидетельства Христа об Иоанне Крестителе (Мф. 11, 2—19, 7, 18—35), предсказаний Христа о судьбе Иерусалима (Мф. 23, 37—39. Лк. 13, 34—35). Вообще второе евангелие не содержит в себе тех длинных поучительных речей, какие находятся особенно в первом, но также и в третьем евангелиях. Тем не менее, дидактический элемент в нем представлен значительно, и более четверти всей книги наполнено словами и поучениями Христа. В общем, автор предпочитает давать быстрые повествования о фактах из жизни Христа и кратко излагать его поучения. Он склонен также подчеркивать все то, что выставляет на первый план сверхестественную силу Христа, и иной раз представляет эту силу в виде какой-то магической силы, присущей самой личности Христа и действующей самостоятельно, помимо его воли. Таков, например, рассказ об исцелении кровоточивой жены. В первом евангелии чудо это излагается кратко (Мф. 9, 20—22): „И вот, женщина, истекавшая кровью в течение 12 лет, подошедши (к Иисусу) сзади, прикоснулась к краю его плаща. Ибо она говорила про себя: если я только прикоснусь к плащу его, то буду спасена. Иисус, обернувшись и увидев ее, сказал: Мужайся, дочь!.. Вера твоя спасла тебя. И спасена была женщина от того часа“.

То же чудо в евангелии от Марка (5, 25—35) излагается гораздо подробнее: „Женщина, страдавшая 12 лет кровотечением, много раз обращавшаяся ко многим врачам и истратившая на это все свои средства, и, не получив никакой пользы, но пришедши еще в худшее состояние, услышав рассказы об Иисусе и подойдя к нему в толпе, сзади, прикоснулась к плащу его. Ибо она говорила (про себя): если я прикоснусь хотя бы к одеждам его, буду спасена. И тотчас иссякнул источник крови ее, и она ощутила в теле, что исцеляется от язвы. И тотчас Иисус, уразумев в себе силу, исшедшую от него, повернувшись к толпе сказал: кто прикоснулся к

моим одеждам. И сказали ему ученики его: Ты видишь, что толпа теснит тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко мне. А Иисус смотрел вокруг, чтобы увидеть ту, которая сделала это. Женщина же в страхе и трепете, и зная, что с нею было, пришла, упала пред ним и сказала ему всю правду. Он же сказал ей: „Дочь, вера твоя спасла тебя; иди с миром и будь здорова от язвы твоей“ (рассказ о том же чуде в евангелии от Луки (8, 43—48) излагается по Марку). Иногда чудо совершается в момент произнесения Иисусом определенного слова, получающего от того какую-то таинственную силу. Прокаженный говорит Христу: „Если хочешь, можешь меня очистить“. Иисус говорит ему: „Хочу, очистишься. И тотчас проказа сошла с него“ (Мк. 1, 42). Расслабленному Христос говорит: „Тебе говорю, встань, возьми одр твой и иди домой. И встал и тотчас, взяв одр, вышел в присутствии всех“. Укрощение бури следует за словами, обращенными к морю: „Умолкни, перестань“ (Мк. 4, 39).

Автор второго евангелїя, в отличие от Матфея и Луки, далек от того, чтобы проводить в своем повествованїи какїе-либо предвзятые мысли догматическаго или полемическаго характера. Он занят исключительно только своим повествованїем, свободным от какой-либо тенденциозности, или пристрастности.

Расположенїе материала во втором евангелии несколько схематическое. Даваемые в нем топографическіе и хронологическіе указанїя иногда страдают неопределенностью. Быть может, это объясняется тем, что евангелїе от Марка представляет собой первую попытку дать общее изложенїе евангельской исторїи.

И все же, если это и была первая попытка в указанном направленїи, она, несомненно, не является первой записью, содержащею воспоминанїя о „словах“ и „делах“ Христа. Этой попытке должны были предшествовать другїе попытки, более раннїе, сделать то же самое. К такому заключенїю пришел лучший из исследователей второго евангелїя, Вейс. В сравне-

нии с этим результатом едва ли имеют значение те соображения, которые высказывались исследователями о том, каковы были эти более ранние попытки: должны ли мы предполагать существование первоначального евангелия от Марка на арамейском наречии (мнение Велльгаузена), или что автор второго евангелия пользовался, наряду с устной традицией о Христе, восходящей к ап. Петру, каким-то письменным источником (мнение Вейса), или что в имеющемся у нас евангелии нужно различать отдельные слои, работу различных редакторов, и извлекать из них так наз. прото-Марка, т. е. первооснову второго евангелия (мнение Вендлинга).

Время составления его не может быть определено с точностью; вероятно, оно написано после кончины ап. Петра (6⁴/₅), незадолго до разрушения Иерусалима в 70 г.

Язык, которым написано евангелие, живой, подчас картинный и наглядный, хотя и вульгарный, обильно к тому же уснащенный латинизмами. Из особенностей, свойственных языку второго евангелия, исследователи отмечают, между прочим, следующие: частое употребление причастных форм, существительных уменьшительных, тавтологий.

3. Самое раннее упоминание об евангелии от Матфея находится у неоднократно упоминавшегося нами Папия (Евсевий, Церк. ист. III, 39, 16), по свидетельству которого „Матфей составил на еврейском наречии изречения (Христа). переводил же их (на греческий язык) всякий, как умел“. Из этого свидетельства видно, что во время Папия под именем Матфея, написавшего первоначально свое сочинение по-еврейски, т. е., точнее по-арамейски, были в обращении различные переводы на греческий язык этого сочинения, которые Папию представлялись не очень надежными.

С свидетельством Папия должно сопоставить показание самого Евсевия (Церк. ист. III, 24, 6): Матфей сначала проповедывал евреям; когда же он собрался отправиться на про-

повесть к другим народам, он оставил евреям на еврейском языке свое евангелие в письменном виде, как восполнение своей проповеди.

Свидетельство Папия о Матфее следует в передаче Евсевия непосредственно за приведенным нами выше свидетельством того же Папия о Марке. Сопоставляя оба эти свидетельства, невольно приходишь к заключению, что второе из них как бы противопоставляется первому. Выходит так, что Марк написал свое евангелие по-гречески, Матфей — по-еврейски; в евангелии Марка заключалось повествование о „словах“ и „делах“ Христа, евангелие же Матфея представляло собою только собрание изречений (logia) Христа. Таким образом, характер сочинения Марка был смешанный, характер сочинения Матфея — исключительно дидактический.

Если принимать показание Папия буквально, без всяких оговорок, то, конечно, нет возможности отождествлять с дошедшим до нас первым евангелием Папиево евангелие Матфея: первое евангелие далеко не представляет собою одно только собрание изречений Христа; в нем также уделено много места рассказам о жизни и деятельности Христа, причем эта жизнь и деятельность обрисованы гораздо подробнее и обстоятельнее, чем это сделано во втором евангелии. Но нужно присмотреться ближе к свидетельствам Папия, чтобы дать им надлежащую оценку, и тогда станет ясно, что суждение Папия о первом и втором евангелиях имеет в виду оправдать то предпочтение, с каким он относился к устной традиции по сравнению с традицией письменной. Не нужно забывать, что сам Папий трудился над истолкованием „Изречений Господних“. Казалось бы, что было проще для Папия, как не обратиться к собранию этих изречений, составленному таким компетентным свидетелем о жизни Христа, как Матфей, один из двенадцати апостолов. Но на это Папий возражает так: собрание Матфея было написано на еврейском языке, переводилось же оно на греческий язык многими пе-

реводчиками, причем каждый из них переводил как умел, т. е. на свой лад, а люди, не знающие по-еврейски, не в состоянии высказать своего мнения о достоинстве каждого из этих переводов. Поэтому правильное придерживаться устного предания.

Если так понимать свидетельство Папия, то ничего невероятного, несоответствующего действительности в нем усмотреть нельзя. Матфей составил сборник изречений Христа по-арамейски; так как арамейский язык пользовался малым распространением, этот первоначальный сборник пришлось, по мере того как стало распространяться христианство, перевести на модный тогда язык, греческий. Что таких переводов было несколько, в этом также ничего удивительного нет. Евсевий в своем показании не разобрал дела как следует, или, что вероятнее, просто-на-просто слишком сократил свое показание. Как бы то ни было, наше евангелие от Матфея не могло быть переводом с еврейского оригинала не только потому, что оно не является, как сказано выше, собранием одних лишь изречений, но, главным образом, потому, что автор его часто воспроизводит дословно написанное по-гречески второе евангелие и, таким образом, зависит от него. Разумеется, было бы рискованно утверждать, что автор первого евангелия знаком был с нашим вторым евангелием; но что в его распоряжении был так наз. прото-Марк, т. е., тот источник который лег в основу второго евангелия, это а priori приемлемо.

Этот источник, наряду с другими, нам ближе неизвестными, дал автору первого евангелия материал для его повествовательной части; материалом для „слов“ Христа могло послужить собрание изречений, составленное Матфеем, в одном из переводов этого собрания. Мнение отцов церкви, долгое время державшееся, будто первое евангелие уже первоначально написано было по-гречески, не выдерживает критики. Оно не могло принадлежать свидетелю-очевидцу тех событий, о которых повествует, так как автор его, несомненно, пользовался различными литературными источниками. Оно не

могло быть и сплошным переводом с еврейского, или арамейского. Мнение отцов церкви опирается, вероятно, на смутное воспоминание о том, о чем говорит Папий, а именно, что наиболее интересною составною частью первого евангелия было собрание изречений Христа, составленное первоначально на том языке, на каком говорили в Палестине. Поэтому-то за первым евангелием и укоренилось название евангелия от Матфея.

Автор его не был простым компилятором; напротив, он обладал известного рода литературным вкусом и придал своему произведению характерные особенности, резко отличающие первое евангелие от остальных двух синоптиков. Пользуясь различными источниками, автор стремился комбинировать их так, чтобы придать своему повествованию характер последовательной, связной истории, и все его произведение, от начала до конца, носят отпечаток его личной редакторской работы. Это наблюдение можно подтвердить не только путем рассмотрения общей композиции первого евангелия, строго выдержанной, но и характерными особенностями стиля, первому евангелию лишь свойственными. Приведу, хотя бы, один—два примера. В первом евангелии 32 раза встречается выражение „Царствие небесное“; в других евангелиях, в подобных случаях, употребляется выражение „Царствие Божие“. Выражение „Отец в небесах“ или „небесный“ попадает 22 раза у Матфея и только один раз у Марка (2, 11, 25). Любит автор первого евангелия причастные обороты для перехода от одного предмета к другому (ср. 27, 27—30: Тогда воины игемона, взявши Иисуса, — собрали..., и, совлекши, — надели — и, сплетши, — возложили — и, прижав на колени, — стали бить — и, плюнувши, — взяли).

Материал, изложенный в первом евангелии, в общем, совпадает с тем материалом, которым пользуются авторы второго и, в особенности, третьего евангелий. В евангелии от Матфея не нашло себе места лишь повествование о пребы-

вании Христа в Капернаумской синагоге (ср. Мк. 1, 21—28. Лк. 4, 31—37), где он исцелил в субботу бесноватого, и о лепте вдовицы (ср. Мк. 12, 41—44. Лк. 21, 1—4). Зато только в первом евангелии находятся рассказы о детстве Христа (2, 1—23), об исцелении немого бесноватого (9, 32—34) и двух слепых (9, 27—31), притчи о пшенице и плевелах (13, 24—30), о сокровище и жемчугах (13, 44—46), о неводе (13, 47—50), о лукавом рабе (18, 23—35), о виноградарях (20, 1—16), о двух сыновьях (21, 28—31). В описании истории страданий и крестной смерти Христа автором первого евангелия вставлен рассказ о том, как, по просьбе первосвященников и фарисеев пред Пилатом, поставлена была стража при гробе Господнем (27, 62—66). То, что указанные повествования нашли себе место исключительно в первом евангелии, с несомненностью показывает, или что автор его предполагал такими источниками, каких не знали ни Марк, ни Лука, или что он с какою-то определенной целью включил в свое повествование такие рассказы, которые два других синоптика сочли возможным выключить из своих произведений.

Определенная цель, руководившая автором первого евангелия при его составлении, несомненно, чувствуется из всего духа повествования. Цель эта, в общем, может быть формулирована так: автор желает доказать своим читателям, что Христос есть обещанный Мессия, что он—друг и благодетель всего иудейского народа, что этот народ провозгласил бы его своим спасителем, если бы этому не помешали интриги его политических и религиозных вождей. Желая примирить веру в Христа, как в Мессию, с фактом непризнания его большинством иудейского народа, автор первого евангелия все возражения иудеев, направленные против Христа-Мессии, опровергает ссылками на ветхо-заветные пророчества, приводимые им в сопровождении стереотипной фразы: „И все это совершилось для того, чтобы сбылось предреченное“ и пр. (ср. 1, 22—23. 2, 15. 17. 4, 14. 21, 4. 5. 21, 31). Обилие

притч, приводимых в первом евангелии, объясняется тем же: „Я (говорит Христос) потому говорю им в притчах, что они, видя, не видят и, слушая, не слышат и не понимают. И сбывается на них пророчество Исаиино, гласящее“ и пр. (13, 13—15). „Все это говорил Иисус народу в притчах, и, помимо притч, ничего не говорил им, чтобы сбылось сказанное пророком (Псал. 78, 2), гласящим: Открою в притчах уста мои, изложу сокровенное от создания мира“ (13, 34. 35). При этом нужно заметить, что ссылки автора на пророков иногда отличаются произволом и неточностью: в 1, 22—23 исполнение пророчества оправдывается только неточным переводом LXX толковников; в 2, 15 и 13, 35 автор основывается на собственном неточном переводе еврейского текста; в 27, 9—10 автор искажает действительный смысл приводимого текста и руководствуется лишь неопределенною аналогиею.

Исследователи первого евангелия обращают внимание на тот факт, что автор его постоянно стремится преувеличить число тех несчастных людей, которые возбуждали сострадание Христа. Национальный характер оказываемых ими благодеяний постоянно подчеркивается стереотипной фразой: „И он исцелил их всех: он исцелял все болезни и все страдания в народе“. В этом отношении замечательно, что в первом евангелии стоит слово *все* там, где в параллельных текстах других синоптиков стоит лишь слово *много* (ср. 4, 23—24 и др.). И эти массовые, если можно так выразиться, исцеления делаются опять-таки во исполнение ветхо-заветных пророчеств (ср. 8, 17. 12, 17—21).

Итак, автор первого евангелия—иудей, хорошо знавший Ветхий завет, преимущественно в переводе LXX толковников. Он знаком с топографией Палестины, с иудейскими обычаями и учреждениями. Наряду с проявляемым им интересом к иудейско-христианской общине, знающей по-гречески, он горячо интересуется и христианской общиной вообще, нарождающеюся церковью. Царство Божие не есть исключительное достояние

иудеев. В нем будут участвовать и язычники, если они праведны, ибо „евангелие Царствия проповедано будет по всей вселенной, во свидетельство всем народам“ (24, 14), самое же Царствие Божие „дастся народу, творящему плоды его“ (21, 43). Апостолы должны научить „все народы“ (28, 19). Справедливо указывается, что иудейско-христианская тенденция первого евангелия, в принципе, является либеральной и космополитической, что автор евангелия обращается, главным образом, к тому иудейскому христианству, которое удалялось постепенно от первоначальной националистической узости. Наиболее видным представителем этого христианства, согласно древнейшим преданиям, был апостол Петр. Вот почему автор первого евангелия подчеркивает первенствующее значение этого апостола (16, 17—19).

Особенностью первого евангелия, по сравнению со вторым и третьим, является то, что его автор сообщает, в начале своего произведения, родословную Христа, восходящую до Авраама (в евангелии от Луки также приводится родословная Христа, но она существенно отличается от Матфеевой), излагает историю его рождения и детства, сообщает некоторые детали в рассказе о смерти Христа и об его явлениях по воскресении. Но еще более характерную особенность первое евангелие представляет в том отношении, что в нем очень значительное место уделено изречениям и поучениям Христа, объединенным в виде связанных речей, вставленных в повествовательные части. Иногда эти поучения сгруппированы без перерыва, как, например, в Нагорной проповеди (5, 1—7, 29), в ряде притч о Царствии небесном (13, 24—52), в проклятиях по адресу книжников и фарисеев (23, 2—39). Иногда эти группы прерываются вставками (ср. гл. 11 и 12 или 18, 2—19 и 20). Из всех этих связанных и прерывающихся групп можно было бы составить одно целое и охарактеризовать его как учение Иисуса о Царствии Божием или небесном. В евангелии от Марка мы не находим этих

групп изречений, производящих в первом евангелии впечатление связной речи. В евангелии от Луки встречаются, в этом отношении, элементы, то очень сходные, то отличные по своей форме, но они разбросаны на общем фоне исторического повествования.

Исследователи насчитывают семь дидактических групп в евангелии от Матфея, концентрирующихся вокруг вопроса о Царствии небесном, и отмечают, что иудейские писатели приписывали этому числу семь особое, таинственное, значение¹⁾. Каждая из этих семи групп поучений носит характер речи по поводу того или иного события, о котором говорится в повествовательной части. В конце каждой группы неизменно повторяется фраза: „И когда окончил Иисус эти речи“, и затем снова повторяется историческое повествование. А последняя группа заканчивается словами: „И когда окончил Иисус все эти речи“ (26, 1).

Разумеется, в том источнике, которым пользовался автор первого евангелия, такой группировки поучений не было, и они не представляли собою речей. Это доказывается тем, что в евангелии от Луки единство этих речей нарушено и их отрывки приурочены к другим поводам и обстоятельствам. Таким образом, в этой группировке поучений Христа мы, несомненно, должны усматривать индивидуальную работу автора первого евангелия, задавшегося целью привести поучения Христа касательно Царствия Божия в известный логический порядок. Это привело к тому, что в одной и той же группе поучений встречаются поучения, относящиеся к началу деятельности Христа, наряду с другими, относящимися к концу ее.

¹⁾ Вот эти группы: 1) Новый завет (5, 3—7, 27), 2) наставления апостолам (9, 37—38. 10, 5—16. 23, 42), 3) противники (11, 7—19. 21—30. 12, 24—25. 28. 30. 37—39), 4) притчи (13, 1—52), 5) избранные Царствия Божия (18, 2—7. 10—23. 20, 1—16. 21, 23—27. 22, 1—6. 8—14), 6) проклятия (23, 7), пришествие Царствия Божия (24, 11—12. 26—28. 37—51. 25).

Если выделить собрание поучений в первом евангелии, то останутся в нем две составные части различного характера: а) повествовательная часть, представляющая большое сходство с таковою же во втором евангелии и расположенная в почти одинаковом с ним порядке; б) рассказы (в том числе о рождении и детстве Христа), или подробности (главным образом, касающиеся истории страданий и воскресения) с претензиями на историю, но, на самом деле, носящие, как мы увидим ниже, все признаки легенды.

Время составления первого евангелия точно определено быть не может; вероятно, оно написано вскоре после разрушения Иерусалима в 70 г., на что, повидимому, имеются намеки в самом евангелии (ср. 22, 7. 23, 38).

Евангелие написано ясным и точным языком, в некоторых случаях принимающим монотонно-торжественный характер.

4. По общераспространенному преданию, третье евангелие написано тем же Лукою, что и „Деяния апостолов“, причем этот Лука был, яко бы, спутником и сотрудником апостола Павла, по профессии врачом (Кол. 4, 14). По словам Евсевия (Церк. ист. III, 4, 6), Лука был природный грек и происходил из Антиохии. Что автор третьего евангелия и „Деяний“ — одно и то же лицо, это — факт твердо установленный, выводимый на основании такого объективного признака, как тожество языка и стиля обоих произведений. Но еще большой вопрос, был ли этот Лука, действительно, спутником и учеником апостола Павла. Решение этого вопроса зависит а) от того, как относиться к тем местам в „Деяниях“, где автор говорит о себе в первом лице множ. числа (немцы кратко называют эти отделы *Wirstücke*), и б) от оценки, с исторической точки зрения, „Деяний“ вообще. Для объяснения „*Wirstücke*“ можно было бы указать две возможности: а) рассказчик этих эпизодов тождествен с автором „Деяний“, б) последний использовал бывший в его распоряжении отчет лица, прини-

мавшего участие в „Деяниях“, но оставил при этом без изменения его „мы“. Если принять первую возможность, то нужно допустить, что спутник апостола Павла и есть автор „Деяний“, и тогда нет оснований сомневаться в правильности установившейся традиции, по которой спутником этим был Лука. Такой взгляд, за последнее время, нашел главного защитника в лице известного немецкого ученого Гарнака, который опирается, преимущественно, на том наблюдении, что все „Деяния“, включая и „Wirstücke“, в стилистическом отношении, представляют собою единство.

С другой стороны, можно указать и на те большие сомнения, которые возникают, если допустить, что „Деяния“ составлены спутником ап. Павла. В „Деяниях“ масса исторических неточностей и ошибок, совершенно необъяснимых при предположении, что автором сочинения был спутник ап. Павла. Между „Деяниями“ и посланиями ап. Павла замечаются неразрешимые противоречия: так в обоих произведениях отношение Павла к иудеям и иудео-христианам—различное. Гарнак, правда, объясняет неточности и ошибки в „Деяниях“, тем, что их автор „рассказчик беззаботный, небрежно передающий детали“, что он „без критики относится к своим источникам“ и „к своим личным переживаниям“, что это—человек „колоссального легковерия“, поверхностный богослов, как грек любитель „сочинять басни“. Если такая характеристика Луки справедлива хотя бы отчасти, то какую цену могут иметь его показания и в евангелии и в „Деяниях“, особенно если принять в расчет, что он жил много времени спустя после описываемых им событий и пользовался для своего повествования источниками неточными, неполными, противоречивыми? Гарнак старается также доказать, что особенно резких противоречий между „Деяниями“ и посланиями ап. Павла нет, что сам Павел был непоследователен в своих отношениях к иудейству; но тут доводы Гарнака вряд ли убедительны. В результате приходится скорее принять, что

Лука автор евангелия и „Деяний“ не мог быть учеником ап. Павла. Все указывает на то, что он жил значительно позже ап. Павла, когда некоторые события, описываемые им, стали обволакиваться легендой, а о других событиях нельзя было уже получить точных сведений. Автором евангелия и „Деяний“ был другой Лука, не спутник ап. Павла. Или одноименность обоих лиц внесла бессознательную путаницу в предание, или в нем сознательно авторство приписано было Луке, спутнику ап. Павла, чтобы придать обоим произведениям большую авторитетность. Как бы то ни было, из вступления к евангелию и „Деяниям“ ясно следует, что оба эти произведения были изданы в свет не анонимно.

„Предисловия“ к третьему евангелию нам приходилось уже касаться выше. Напомним, что автор его, по его собственным словам, придавал особое значение полноте и соблюдению хронологической последовательности в евангельском рассказе. И то и другое стремление автор оправдал на деле, поскольку с этою задачею он мог справиться.

В отношении полноты третье евангелие превосходит не только второе, но и первое. Так только в евангелии от Луки излагается повествование о благовещении и рождении Иоанна Предтечи (1, 5—25) и Христа (1, 26—38), о посещении Марией Елисаветы (1, 39—56), о рождении Иоанна Предтечи (1, 57—80), об обрезании и сретении Христа (2, 21—39), об отрочестве Христа (2, 40—52), об отправлении на проповедь 70 апостолов (10, 1—22), о жонах-последовательница Христа (8, 1—3), о Марфе и Марии (10, 38—42), о Закхее (19, 1—10), о явлении Христа ученикам в Еммаусе (24, 13—35), о вознесении Христа на небо (24, 50—53). Из рассказов о чудесах Христа только в третьем евангелии нашли себе место: исцеление десяти прокаженных (17, 11—19), искривленной женщины (13, 10—17), страдающего водобоязнью (14, 1—6), воскрешение сына Найнской вдовы (7, 11—17); из притч — притчи о неправедном домоправителе

(16, 1—15), о богаче и бедняке Лазаре (16, 19—31), о блудном сыне (15, 11—32), о мытаре и фарисее (18, 9—14), о милосердном самарянине (10, 29—37), о безбожном судье (18, 1—8). В сравнении с этими дополнениями к первому и второму евангелиям можно отметить лишь немного таких рассказов, которые имеются в них, но которых нет в евангелии от Луки. Это—рассказ о хождении Христа по водам (Мф. 14, 22—36. Мк. 6, 45—56), о жене хананеянке (Мф. 15, 21—31. Мк. 7, 24—37), о чудесном насыщении 4000 (Мф. 15, 32—39. Мк. 8, 1—10), а также беседы Христа об мовении рук (Мф. 15, 1—20. Мк. 7, 1—23), о разводе (Мф. 19, 1—12. Мк. 10, 1—12), беседа с сыновьями Зеведеевыми (Мф. 20, 28. Мк. 10, 35—45). С большою обстоятельностью повествует автор третьего евангелия об обстоятельствах, непосредственно предшествующих входу Христа в Иерусалим (9, 51—18, 14). Несомненно, в распоряжении автора были, помимо тех источников, которыми пользовались Матфей и Марк, еще другие источники. Но из рассказов, построенных на основании этих источников, с очевидностью следует, что те чудеса, притчи, поучительные речи и пр., о которых в этих источниках повествовалось, излагались без приурочения всего этого материала к определенному месту и времени, но передавались или без всякой связи, или были сгруппированы только по содержанию.

Стремление к хронологической точности, к соблюдению последовательности в изложении событий сказывается у автора третьего евангелия, главным образом, в его попытках связать евангельскую историю с общим ходом истории того времени (ср. 1, 5. 2, 1. 3, 1), а также во многих отдельных хронологических указаниях (ср., напр., 1, 26. 2, 21. 42. 3, 23). Обсуждение вопроса о том, насколько попытки эти удачны, не входит в нашу задачу: евангельская хронология—предмет очень запутанный, окончательного решения не получивший.

Так как автор третьего евангелия, в предисловии к нему,

заявляет, что он составил свое произведение после проверки существовавших ранее источников, то, конечно, в нем обнаруживается знакомство с теми из них, которые легли в основу первых двух евангелий. Но эти источники не приняты были Лукою в полном их составе. Так, изречения Христа в третьем евангелии далеко не так систематизированы, как это мы видим в первом евангелии; многие изречения лишь слабо связаны с внешними обстоятельствами, а иногда, по смыслу, отличаются от того, что мы читаем в первом евангелии (ср., напр. Лк. 6, 20—26 и Мф. 5, 3—12). В распределении рассказа о деятельности Христа Лука, очевидно, следовал тому источнику, которым пользовался и Марк. Этот параллелизм повествований Марка и Луки можно констатировать неоднократно (ср. напр., Мк. 2, 13—20. 23—28 и Лк. 5, 27—39. 6, 1—5; Мк. 10, 13—15 и Лк. 18, 15—17; Мк. 11, 27—33 и Лк. 20, 1—8).

О какой-либо тенденции в третьем евангелии вряд ли есть основание говорить. Правда, прежде считали евангелие от Луки „Павловским“, старались отыскать в нем, преимущественно, мысли, выраженные в посланиях ап. Павла. Доказательства „Павловского“ направления усматривают обыкновенно в том эпизоде третьего евангелия, где говорится о призвании 70 апостолов, хотя, надо заметить, сам Павел к числу этих 70 не принадлежит. Но если даже допустить, что автор третьего евангелия был знаком с проповедью ап. Павла (но не с его посланиями), все же нужно признать, что у него нашли свое отражение вообще христианские мысли в более сильной степени, чем специально мысли ап. Павла. Особенно замечательны в этом отношении суждения Луки о богатстве, как таковом, независимо от того употребления, которое из него делается (ср. 6, 20—25 и Мф. 5, 3—12, а также притчи о неправедном управителе, о богаче и Лазаре). Лука подчеркивает любовь Христа к беднякам, блудницам, вообще грешникам; они дороже ему, чем гордецы,

хотя бы и справедливо кичащиеся своею добродетелью (притчи о блудном сыне, о мытаре и фарисее и пр.).

Время составления третьего евангелия точно не может быть определено, как и время составления двух первых евангелий. Гарнак, раньше относивший его к 78—93 гг., теперь склонен датировать его до разрушения Иерусалима в 70 г.

Стиль евангелия всего ближе соприкасается со стилем эллинистической прозы. В словаре Луки много таких, чисто греческих, выражений, которые не встречаются у других евангелистов. Во многих случаях он заменяет вульгаризмы Марка литературными оборотами, или смягчает их. Впрочем, не во всех частях евангелия язык одинаков. Скорее можно думать, что Лука оставлял стиль тех источников, которыми он пользовался, в неизменном виде. Оттого в стиле Луки изысканная корректность и литературность оборотов уживаются наряду с грубыми евраизмами. Из отличительных особенностей стиля нужно отметить, между прочим, особое пристрастие автора к употреблению неопределенного наклонения. Как бы то ни было, прав блаж. Иероним, называющий Луку „среди всех евангелистов самым образованным в греческой речи“; прав и один из современных исследователей античной художественной прозы, считающий построение периода во вступлении к третьему евангелию образцовым.

5. Близкое сходство в содержании трех первых евангелий, с одной стороны, встречающиеся в них разнообразные отличия—с другой, с давних пор занимали и продолжают занимать ученых. В древней и средне-вековой церкви вопрос решался легко и просто: евангельские тексты брались так, как они есть; если в них бросалась в глаза несогласованность, ее пытались устранить путем искусственного толкования, произвольных соображений. Обыкновенно встречающиеся в параллельных повествованиях отличия объяснялись индивидуальностью авторов евангелий, а потому и не считались про-

тиворечиями. Так продолжалось дело до XVIII в., когда вопросы, связанные с синоптическими евангелиями, стали разрабатываться научно, когда поставлена была на очередь так наз. синоптическая проблема. Она не разрешена окончательно и по сие время, да и вряд ли когда-либо получит полное, удовлетворяющее всех и каждого, разрешение. Все же по многим вопросам, относящимся к синоптической проблеме, удалось прийти к более или менее положительным результатам, касающимся, однако, не столько общей постановки дела, сколько тех или иных частных. Намечались и те главные пути исследования проблемы, идя по которым можно было бы приблизиться к ее разрешению. Ясно обрисовалось и то, что, за отсутствием фактических данных, основывающихся на показаниях источников, не может быть и речи о чем-либо прочно установленном, что, вследствие этого, приходится иметь дело с гипотезами, большая и меньшая приемлемость которых зачастую зависит от личных стремлений и вкусов каждого.

Таких гипотез, или теорий касательно синоптической проблемы можно отметить, в качестве главных и основных, три. В немецкой науке, где синоптическая проблема разрабатывалась особенно интенсивно, они получили такие наименования: *Traditionshypothese*, *Quellenhypothese*, *Benutzungshypothese*.

а) Теория предания. Авторы синоптических евангелий черпали свой материал из устного предания независимо друг от друга. Однородность повествования синоптических евангелий объясняется тем, что в школах, где обучались те люди, которые стали потом сотрудниками апостолов, неоднократно повторялись одни и те же рассказы о Христе; последние и получили, благодаря этому, устойчивость, стали типичными. Встречающиеся же у синоптиков различия объясняются тем, что существовало несколько параллельных типов рассказа; с другой стороны, упомянутые различия могут зависеть и от индивидуальных свойств каждого из авторов евангелий.

б) Теория источников. Авторы евангелий работали независимо один от другого, но они зависели от бывших в их распоряжении письменных источников. Так, одни усматривали в наших евангелиях от Матфея, Марка и Луки лишь различные переводы евангелия прото-Матфея, написанного по-арамейски; другие объясняли особенности, свойственные каждому из трех евангелий, тем, что авторы их пользовались не каким-либо одним протоевангелием, но целым рядом небольших рассказов, зафиксированных на письме.

в) Наиболее распространенная в настоящее время теория использования имеет различные видоизменения. Общую чертой ее является та предпосылка, что синоптики стоят в зависимости друг от друга.

Предлагались еще более сложные попытки решения синоптической проблемы. В основу их положено было то предположение, что наши три евангелия первоначально существовали в более простой и древней форме, что наши Матфей, Марк и Лука основываются на предполагаемых „первоначальных“ или „исходных“ Матфее, Марке и Луке (Ur-Matthäus, Ur-Markus, Ur-Lukas). Эти более древние и простые евангелия служили источниками для других евангелий, или сами возникли при помощи использования ими других евангелий.

И сказанного достаточно, чтобы убедиться в том, какую трудную задачу поставил бы себе всякий, кто пожелал бы так или иначе примирить или согласовать эти теории, в сущности взаимно исключающие одна другую. Но еще большую растерянность, граничащую с безнадежностью, испытал бы всякий, кто погрузился бы в разбор мнений, высказанных корифеями богословской науки о синоптической проблеме— настолько эти мнения разнообразны, как разнообразны и те способы доказательств, при помощи которых каждый ученый старается обосновать свое мнение. Приведем несколько примеров, останавливаясь лишь на самых крупных представителях богословской науки.

Фр. Хр. Баур и тюбингенская богословская школа усматривали в первом евангелии самостоятельное произведение, составленное без помощи каких-либо более древних памятников. Второй евангелист экскерпировал первого и третьего евангелистов и внес кое-какие добавления от себя. Встречающиеся в отдельных евангелиях особенности об'ясняются догматическими тенденциями их авторов.

Пользующаяся в настоящее время большим признанием гипотеза, обоснованная Гольтцманом и носящая название *Zweiquellentheorie*, теория двух источников, покоится на такой основной мысли: первое и третье евангелия зависят от двух источников—от Марка (или прото-Марка) и особого источника, обозначенного Гольтцманом Q (начальная буква слова *Quelle*). Этот Q можно восстановить, в главных чертах, при помощи сравнения материала, общего Матфею и Луке, но не нашедшего себе места у Марка. Такова гипотеза в общем ее виде. На второстепенные же вопросы, в связи с нею возникающие, даются ответы самые разнообразные. Что представляет собою Q? Каковы его свойства, размеры, происхождение? Гарнак усматривает в Q собрание изречений (*logia*), Вейс — сборник целой группы изречений и повествований. Таким образом, по Вейсу, размеры Q значительно более, чем это представляется Гарнаку; это положение Вейс старается подкрепить указанием на то, что в Q находились многие рассказы, нашедшие себе место у Марка и Матфея. Так как рассказы, взятые из Q, помещены у Матфея и Луки в одном и том же последовательном порядке, то, по мнению Вейса, представляется возможным установить, в главных частях, композицию Q.

По мнению Велльгаузена, Q представляет сборник сведений, имеющих второстепенное значение, подвергшихся, к тому же, сильному влиянию со стороны предания, восходящего к первоначальной христианской общине. Гарнак, наоборот, усматривает в Q самый ценный и надежный источник сведений для

евангельской истории и относит возникновение Q еще к апостольским временам.

В каких отношениях стоят между собою Q и древнейшее, то есть, второе евангелие? И тут ответы, взаимно исключающие друг друга: по Велльгаузену Q зависит от Марка, по Вейсу—Марк зависит от Q, по Гарнаку—Марк и Q независимы друг от друга.

Откуда происходит то, что стоит только у Матфея и Луки? По мнению Гарнака, Лука помимо Марка и Q, пользовался третьим источником, именно иерусалимскими, или вообще иудейскими преданиями. По соображениям Вейса, третий источник, которым пользовался Лука, в общем, сходен с Марком; многое из того, что стоит у Матфея, происходит из Q.

Можно было бы чуть ли не до бесконечности продолжать знакомство с теми комбинациями, какие составлены были и продолжают составляться вокруг вопросов, связанных с синоптической проблемой. Но и приведенных примеров, думается, за глаза достаточно, чтобы прийти к убеждению, что, в сущности, проблема эта, с строго-научной точки зрения, оказывается проблемой безнадежной, своего рода заколдованным кругом, неопределенным уравнением со многими неизвестными. Мы были бы неправы, если бы стали обвинять ученых, берущихся за решение этого уравнения, без надежды на то, что оно будет решено. Напротив, мы должны быть признательны им за то, что они стремятся найти выход из заколдованного круга; они не могут найти его по причинам, не от них зависящим.

А причины эти сводятся к следующему: а) исследование синоптической проблемы стоит в тесной связи с исследованием и установлением самого текста синоптических евангелий. Текст этот дошел до нас не в очень-то надежном предании. В течение долгого времени он подвергался изменениям, которые делались преимущественно с целью сгладить встречающиеся в евангелиях противоречия. Часто бывает, что для тех

или иных мест, имеющих решающее значение, мы как раз не обладаем вполне надежным текстом. б) Нет возможности точно установить, что именно евангелисты добавили лично от себя, основываясь на устном предании, или на выработавшихся верованиях христианской общины, и какие изменения они внесли в бывшие в их распоряжении источники, руководствуясь при этом отчасти богословской догматикой, отчасти литературными соображениями.

Если, повторяем, мы не рискуем обвинять ученых в том, что они не решили того, чего и решить, пожалуй, нельзя, то самый метод решения синоптической проблемы нам представляется методом, далеким от совершенства. Огромное большинство немецких богословов, задающих тон науке, повинны в том, что, приступая к решению синоптической проблемы, они придавали и придают преимущественное значение тем или иным отдельным признакам, встречающимся у отдельных синоптиков; иными словами, критикуя синоптическое предание, ученые становятся на путь критики слишком детализированной, подчас микроскопической. Еще хуже то, что иногда в своих комбинациях ученые исходят из заранее составленных ими предпосылок. Чтобы не заслужить упрека в голословных обвинениях, остановимся на некоторых примерах. По мнению Вернле, Марк служил источником для Матфея и Луки; за первенство Марка свидетельствует то, что у него нет рассказов о рождении и детстве Христа, ибо, если бы Марк прочитал их у Матфея и Луки, он не преминул бы ими воспользоваться. *Argumentum ex silentio*—опасный аргумент! Велльгаузен построил свои выводы, главным образом, на соображениях, вытекающих из рассмотрения языка синоптических евангелий. Это, конечно, признак объективный и потому наиболее бесспорный. Велльгаузен исходит из того правильного, вероятно, соображения, что устная евангельская традиция была арамейской, что мы в наших евангелиях имеем перевод ее. В них встречаются семитизмы,

причем в древнейших евангельских текстах они более заметны, чем в позднейших. Евангелие от Марка более „семитично“, чем евангелия от Матфея и Луки. Отсюда Велльгаузен делает такие выводы: личная работа второго евангелиста состояла лишь в том, чтобы привести в порядок материал, данный арамейским письменным преданием, снабдить его введением и комментарием. Первый и третий евангелисты пользовались тем Марком, который дошел и до нас, но в то же время они знали и его арамейский подлинник; этим и объясняются некоторые варианты в первом и третьем евангелиях. Те места, которые имеются у Матфея и Луки, но которых нет у Марка, заимствованы ими из Q. Евангелие от Марка появилось, однако, ранее, чем создан был Q, так как в последнем в более сильной степени, чем у Марка, отразились влияния более поздней церкви. Нельзя допустить, чтобы Q существовал до Марка; иначе евангелист не мог бы не использовать его. Снова мы имеем дело с *argumentum ex silentio*.

Греческая языческая литература открывается „Илиадой“ и „Одиссеей“, произведениями, вызвавшими нерешенный и по сие время „Гомеровский вопрос“. Греческая христианская литература открывается синоптическими евангелиями, выдвинувшими, нерешенную до сих пор синоптическую, проблему. Совпадение столь же удивительное, сколь и трогательное!

Итак, до поры до времени, приходится довольствоваться лишь предположительным решением синоптической проблемы, самый же процесс образования синоптических евангелий представлять себе в таком виде. В первоначальную эпоху развития христианства, несомненно, существовала устная традиция о жизни и деятельности Христа, о его „словах“ и „делах“. Эта устная традиция, в неизменном или измененном виде, должна была послужить, прежде всего, источником евангельского повествования, что сказалось на его составе. Он не представляет связной картины, но состоит как бы из ряда отдельных мелких картин. Оттого евангельское повествование,

особенно во втором, то есть, древнейшем евангелии, отрывочно, в нем нет закругленности. В этом легко убедиться всякому, кто будет читать евангелие страницу за страницей, как обыкновенную книгу.

Как перешла устная традиция в зафиксированную на письме форму? Вероятно, но только вероятно, первоначально были записаны отдельные изречения Христа, то, что апостол Павел (I Кор. 7, 25) называет „повелениями“ Господними. Эти изречения, как восходящие непосредственно к Христу, имели особое значение для христианской общины. К тому же они, по своей краткости, точности и ясности, легче всего поддавались записи.

К интересу, какой представляли изречения Христа, скоро присоединился интерес к событиям его жизни, что повело к дальнейшему расширению устного предания. Все те „слова“, которые считались исходящими от него, стали группироваться в одно „слово“, самое важное, давшее толчок для всего дальнейшего развития. Это „слово“—оно было последним и решительным словом Христа, сказанным им в ответ на вопрос, заданный ему на суде первосвященником: „Христос ли ты, сын благословенного?“—звучало: „Да, я!“ (Мк. 14, 62), т. е., Христос есть обещанный Мессия.

Это был главный догмат первоначального христианства. Скоро к догматическому интересу, представляемому личностью и учением Христа, присоединился интерес исторический, а последний должен был сосредоточиваться, главным образом, на истории страданий Христа, как искупительной жертвы за мир, и на истории его воскресения, являющегося залогом будущей жизни. Поэтому история страданий и, отчасти, воскресения Христа представляет наиболее подробно разработанный отдел евангельского повествования, по сравнению с которым остальные отделы носят характер скорее эпизодический.

Конечно, было бы более, чем неосторожно поручиться

в том, что процесс образования евангелий шел таким, а не иным образом. Решение этого вопроса—будем надеется, что оно когда-нибудь последует—принадлежит будущему. Может быть, ключ к решению будет дан какою-нибудь новою находкою—мы так были избалованы этими находками за последнюю четверть века. Это—дело счастливого случая. А пока этот случай придет, нужно стараться еще более усовершенствовать метод исследования имеющегося материала. Те „микрофилологические“ анализы, которые произведены были, главным образом, немецким ученым над синоптическими евангелиями принесли, разумеется, большую пользу и их следует продолжать и углублять. Но наряду с ними полезно было бы, быть может, повести исследование на более широкой основе, пользуясь, в особенности, испытанными, и с успехом, средствами сравнительного метода. Пора вывести синоптические евангелия из того „блестящего одиночества“, в каком они долгое время обретались! Пора, вместе с тем, перестать строить и увлекательные гипотезы и тем самым не распутывать, а запутывать „Гордиев узел“ синоптической проблемы!

III. Четвертое евангелие.

1. Ренан высоко ставил четвертое евангелие, как источник для воссоздания биографии Христа, усматривал в нем документ одинаковой исторической ценности с синоптиками, хотел установить на нем „основу своего повествования“. В настоящее время вряд ли найдется исследователь, который рискнул бы поставить четвертое евангелие, как исторический источник, на одну доску с первыми тремя. Если в этом отношении оно уступает последним, то, как памятник историко-литературный, оно значительно превосходит их; в евангельской же литературе вообще, как канонической, так и апокрифической, четвертое евангелие занимает совершенно особое, исключительное место.

По данным, заключающимся в прибавленной впоследствии заключительной главе (21, 20—24), автором четвертого евангелия был возлюбленный ученик Христа, т. е. Иоанн, сын Зеведея. „Этот ученик свидетельствует об этом и написал это и мы знаем, что свидетельство его истинно“. Тот, кто написал слова „мы знаем“, ясное дело, отличает себя от автора евангелия. Иоанна же, как любимого ученика Христа, имеют в виду и другие места четвертого евангелия, где его легко признать, хотя он и не назван по имени (ср. 19, 26. 20, 2—10. 13, 23—25. 18, 5). Ап. Иоанну четвертое евангелие было приписано, по крайней мере, с конца II в., и церковною традициею. Однако, эта традиция вызывает сильные сомнения.

По свидетельству Папия, сына Зеведея, Иоанн, автор

четвертого евангелия, и Иаков убиты были иудеями. Это событие, по указанию „Деяний“, называющих, правда, в данном случае одного только Иакова, должно быть относимо к 43 или 44 г. Переданный Папием факт одновременной смерти обоих сыновей Зеведея подкрепляется одним местом в евангелии от Марка (10, 35 сл.); правда, там не говорится определенно об этом факте, но, лишь предположив его, можно дать удовлетворительное толкование указанному сообщению второго евангелия. Таким образом, свидетельство Папия не должно вызывать каких-либо сомнений в его достоверности. А отсюда вытекают важные результаты: Папий, следовательно, ничего не знал о продолжительной жизни Иоанна, об его изгнании на Патмос, о его жизни и смерти в Ефесе. Так как ап. Иоанн скончался в 43 или 44 г., то Папий и создание четвертого евангелия должен был помещать до этого года; оно не могло, следовательно, возникнуть в ту, сравнительно, позднюю эпоху, к которой относит его церковная традиция.

Тем не менее последняя поступила вполне правильно, признав четвертое евангелие самым поздним из всех канонических. Из содержания евангелия ясно видно, что а) оно не могло быть составлено очевидцем жизни Христа, б) в нем, сравнительно с синоптическими евангелиями, находятся существенные отличия не только в сообщениях, касающихся изречений и учения Христа, но и в данных, относящихся к его жизни и крестным страданиям, в) автор евангелия, несомненно, знаком с синоптиками, но совершенно не зависит от них. Изречения Христа перерабатываются автором свободно, и он пользуется ими для развития и обоснования определенных религиозно-богословских идей. Так, повидимому, в беседе с Никодимом беседующим лицом является даже не Христос, а сам евангелист, говорящий устами Христа. На вопрос Никодима, как может произойти „рождение от духа“, Иисус отвечает: „Ты учитель Израиля и этого не знаешь: аминь, аминь, говорю тебе, что мы говорим о том, что знаем, и свидетель-

ствуем о том, что видели, и вы не принимаете нашего свидетельства“ (3, 10—11).

Вообще четвертое евангелие еще в меньшей степени, чем синоптические, может быть названо сочинением историческим. В нем явно просвечивает назидательный характер, и его главной целью является доказать, что Христос — Мессия, сын Божий, что только вера в него дает жизнь вечную. Рассказы о чудесах также отличаются от аналогичных рассказов у синоптиков. Они излагаются не *an und für sich*, а служат одним из способов создать определенное представление о личности Христа.

Трудно, повторяем, допустить, что ученик Христа составил четвертое евангелие, столь отличающееся от синоптиков, если даже поверить преданию, по которому Иоанн до эпохи Траяна жил в Ефесе и, таким образом, должно было пройти несколько десятилетий между деятельностью Христа и написанием евангелия. Различие его и синоптиков касается не одних только деталей, память о которых, с течением времени, могла затухать. Разница здесь более существенная и касается общего понимания личности Христа и главных событий его жизни. Например, синоптики ничего не говорят о воскрешении Лазаря, по Иоанну же (11, 45 сл.) событие это имело решающее значение в судьбе Христа. Когда многие из иудеев, видевших чудо, совершенное Иисусом, уверовали в него, другие из них донесли о чуде фарисеям. Последние с первосвященниками собрали синедрион и рассуждали на нем так: дела этого нельзя оставить без внимания, не то последует вмешательство римлян. Поэтому от того дня синедрион и порешил погубить Христа. У синоптиков главным местом деятельности Христа является Галилея, у Иоанна — Иерусалим.

Самое любопытное изменение, внесенное четвертым евангелием в синоптическое предание, касается одной детали хронологии страстей Христовых, точнее, времени Тайной вечери. По синоптикам (Мф. 27, 17—20. Мк. 14, 12—18. Лк. 22,

7—16) это была пасхальная вечеря, всегда устраиваемая иудеями 14-го Низана. В четвертом евангелии нет указаний на пасхальный характер Тайной вечери; напротив, ясно говорится, что день распятия Христа был тот самый, когда приготавливали пасху, т. е. традиционного агнца, которого следовало заклать в течение этого дня и вечером съесть (13, 1—2. 18, 28. 19, 31. 42). Таким образом, по четвертому евангелию выходит, что Христос умер на кресте в тот день, когда он, по показанию синоптиков, вечером вкушал пасху, т. е. не 15-го, а 14-го Низана.

Но все это касается деталей. Существенное же и принципиальное отличие четвертого евангелия от остальных заключается в понимании самой личности Христа. Если Христос синоптиков, будучи освобожден от того ореола, которым он окружен благодаря легенде, является личностью вполне реальною и полною конкретной жизни, то Христос четвертого евангелия преобразуется и идеализируется настолько, что невольно возникает вопрос: что это? историческая личность, или метафизическое отображение ее, которому, с помощью произвольных приемов, придается лишь кажущаяся реальность?

Обыкновенно автором четвертого евангелия считают того пресвитера Иоанна, о котором упоминает Палий (Евсевий, Церк. ист. III, 39, 4). Некоторые ученые идут дальше и этому пресвитеру Иоанну приписывают второе и третье Иоанновы послания, где автор не называет себя пресвитером, а также „Апокалипсис“, в котором упоминается о существовании в эпоху Домициана какого-то Иоанна, уроженца Малой Азии. Однако, против свидетельства Палия можно привести и возражения. Главным из них будет то, что Палий и пресвитера Иоанна называет также учеником Христа. Против же отождествления Иоанна, автора евангелия, и Иоанна, автора „Апокалипсиса“ говорит различие у обоих не только в образе их мышления, но и в способе их выражения. Впрочем, если даже согласиться с тем, что автором произведений, объединенных

именем Иоанна, был Иоанн пресвитер, толку получается мало: мы знаем лишь его имя, но о нем самом нам ничего неизвестно.

2. Из самого евангелия нельзя ничего извлечь о той обстановке, среди которой оно возникло. Детальные указания об Иерусалиме, о палестинских делах вообще могут свидетельствовать в пользу того, что автор евангелия происходил из Палестины: точки соприкосновения автора евангелия с „Песнью песней“, гностическое происхождение которой несомненно, указывают на знакомство автора с гностицизмом и эллинистической мистикой. Борьба автора с неверием иудеев указывает на такое время, когда это неверие грозило большою опасностью учению Христа, как его понимало евангелие. При всем том нужно констатировать еще один бесспорный факт: это — наблюдающееся на всем протяжении евангелия тождество в содержании и изложении. Это сходство бросается в глаза очевиднее, чем все встречающиеся в евангелии противоречия, повторения, шероховатости. Последние, несомненно, нарушают связь целого, давали и дают повод утверждать, будто в составлении евангелия участвовало не одно лицо, а несколько.

Однородностью языка и „богословия“ четвертого евангелия объясняются попытки ученых, особенно за последнее время, провести различие между первоосновою евангелия, его переработками, его интерполяциями (вставными местами). По мнению одних (Велльгаузен, Шварц), противоречия, встречающиеся в четвертом евангелии, объясняются тем, что оно подверглось переработке несколько раз, причем первоосновою евангелия признается его повествовательная часть, речи — более поздним добавлением. Другие (Вендт), наоборот, считают древнейшею частью евангелия речи, причем последние они готовы приписать именно Иоанну, сыну Зеведел. Таким образом, и в отношении четвертого евангелия замечается такая

же разногласия, какую мы указывали в отношении синоптиков. Достоверно можно сказать одно: вряд ли четвертое евангелие возникло в том виде, в каком оно дошло до нас, за один прием; в нем чувствуется первооснова, подвергшаяся многократной переработке, причем и эта первооснова восприняла в себя кое-что из того материала, который существовал до ее появления. Впрочем, все эти вопросы имеют большое значение для использования четвертого евангелия в качестве исторического источника, а не для оценки его с историко-литературной точки зрения. Как памятник историко-литературный, оно, сколько бы наслоений мы в нем ни насчитывали, представляет большое единство, и в этом отношении является для нас незаменимым свидетелем о своеобразном понимании личности и деятельности Христа. Четвертое евангелие проникнуто, от начала до конца, внутренним благочестием. Мистика первоначального христианства нашла в этом евангелии наиболее возвышенное и горячее выражение. Хорошо говорит Веллгаузен о четвертом евангелии: это—предание не о земном Иисусе, это—вера в живого небесного Иисуса.

И по языку евангелие от Иоанна резко отличается от синоптических. В нем как в повествовательных частях, так и в приводимых речах замечается более слабая и отдаленная близость к семитизму. Языку Иоанна свойственна своего рода монотонная торжественность, сказывающаяся в многочисленных повторениях, в частом применении бессоюзия, в необычной расстановке слов (сказуемое в начале предложения), в расчленении фраз на строфы. Евангелие пестрит такими словами, как „свет“, „тьма“, „жизнь“, „истина“, „мир“, „свидетельствую“, „верю“, „последний день“ и пр.; оно богато простыми, кратко выраженными сентенциями.

3. Взгляды ученых на общий план и композицию четвертого евангелия отличаются безнадежно противоречивостью. Одни считают евангелие лишенным какого бы то ни было общего

плана и объясняют это тем, что его автор, взявшись за переработку синоптиков, не мог справиться со своей задачей. Другие — и таковых большинство — наоборот, находят в четвертом евангелии глубоко продуманный план. Правда, нужно согласиться с тем, что в выборе и группировке повествовательных частей автор евангелия не следовал исторической точке зрения. Тем не менее, в евангелии ясно различаются две главных части: а) та, где автор рядом подбранных „знамений“ и служащих для разъяснения этих „знамений“ речей апологетически-полемиического характера старается доказать превосходство Христа над его врагами, б) та часть, где автор рисует притягательную силу личности Христа. Некоторые ученые находят возможным различать в евангелии три части: а) гл. 1—7, б) гл. 7—12, в) гл. 13—21.

Но на сколько бы частей ни делить четвертое евангелие, можно утверждать одно: оно построено не по тому плану, по которому построены евангелия синоптические. Если последние содержат в себе, главным образом, повествования о „делах“ и „словах“ Христа, то в евангелии от Иоанна ясно просвечивает намерение автора обосновать определенную философскую идею, связанную с личностью и деятельностью Христа. В чем эта идея заключается, видно из знаменитого пролога (1, 1—18), из первых слов этого пролога: в начале бе слово,— Логос (en archê ên ho logos).

4. В философском понимании термин Логос означал первоначально „рассуждение“ и в объективном смысле (слово о каком-либо предмете), и в субъективном (способность рассуждения вообще). В книге покойного князя С. Н. Трубецкого (Учение о Логосе, М. 1900) прослежена история Логоса в философии. Мы не будем следить за этой историей на всем ее протяжении, а остановимся лишь на том ее моменте, когда учение о Логосе вошло в философию религии. Эта философия развилась, главным образом, в Александрии, где ее главным

представителем, в начале нашей эры, были еврей Филон, с философией которого сближают и из нее выводят „богословие“ четвертого евангелия большинство исследователей. В своей философской системе Филон пытался соединить результаты греческого умозрения с законом Моисея и откровением Ветхого завета и для этого воспользовался понятием Логоса. Есть единое, сверхразумное Божество, познаваемое путем экстаза; ему противопоставляется вечная, не имеющая ни формы ни вида материя, которая не может вступить с Божеством в какое-либо соотношение. Мироздание, промысел Божий, откровение Божества предполагают ряд посредствующих деятелей, начал и сил. Все эти силы (*dynameis*) совмещаются в Логосе, которой является посредником между Богом и миром. Таким образом, у Филона Логос есть: а) сила и разум самого Божества, б) идея мира, в) творческая энергия, г) посредник откровения. Филон называет Логос „первосвященником“, „единородным сыном Божиим“, или „вторым богом“ в отличие от первого, нерожденного Божества и от „третьего бога“ — сотворенного мира, в котором он воплощается. Таково, в самых общих чертах, учение Филона о Логосе. Как универсальный творческий разум, Логос представляется Филону высшим понятием философии и, вместе с тем, ключом к пониманию ветхо заветного откровения. В этом отношении учение Филона, несомненно, имело большое влияние и на христианскую мысль.

Но учение о Логосе в четвертом евангелии глубоко отличается от Филонова о нем учения. В то время как содержанием Логоса у философов является совокупность всего познаваемого, идеальная сущность и основание мира, евангельский Логос есть откровение существа Божия, предвечный образ Божий. В евангелии говорится, что Слово было от начала у Бога и к Богу, „и Бог бе Слово“. Таким образом, если в философском смысле Логос есть от начала космическая потенция, предметом и содержанием которой является мир, то в религиозном

смысле учение о Логосе есть результат веры в откровение, в Бога, сказывающегося в словах Христовых, веры в личность Христа, как в самое слово Божие, т. е., полное воплощение и раскрытие Бога в человеке.

Свое учение о Логосе автор четвертого евангелия изложил, или, лучше сказать, систематизировал в знаменитом прологе к евангелию (1, 1—18). „В начале был Логос, и Логос устремлялся к Богу, и Логос был бог“, т. е. обладал божественною сущностью, хотя она и ниже того источника, из которого истекает. „Логос в начале устремлялся к Богу. Все чрез него начало быть (т. е. получило начало своего бытия), и без него ничто не начало быть, что начало быть“. Все обязано своим развитием действию Логоса, помимо хаотической бесформенной материи. „В нем (Логосе) была жизнь, и жизнь была свет людей. И свет во тьме светит, и тьма его не обьяла“. Иными словами: Логос, проникая чрез воплощение в темный мир, знает, что ему предстоит столкновение с тою силою, которая будет противодействовать его влиянию. „Был (родился) человек, посланный от Бога, имя ему Иоанн; он пришел для свидетельства (чтобы свидетельствовать) о свете, дабы все уверовали чрез его (посредство). Он не был свет, но (был послан), чтобы свидетельствовать о свете“. На первый взгляд, эти слова могут показаться ненужным отступлением. Но для автора они очень важны: он желает как бы предупредить, что простые посланники Божии не должны стоять на одной ступени с Логосом; они обладают только частью той истины, которою лишь один Логос обладает в полной мере. „(Это) был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был (Логос), и мир чрез него начал быть, и мир его не познал. К своим (т. е. к иудейскому народу) пришел, и свои его не восприняли. А тем, которые его приняли, он дал власть стать детьми Божиими, именно тем, которые верят во имя его, которые не от крови (т. е. племени), ни от хотения плоти (плотского вожде-

ния), ни от хотения мужа, но от Бога родились". Человечество двойственно: одни люди, по своей природе, родственны божественному Логосу и соединяются с ним, другие, также по своей природе, противодействуют ему и отвергают его. „И Логос стал плотью и обитал (собств. разбил шатер) среди нас, и мы увидели славу его, славу как едиnorodного (сына) от отца (его), полного благодати и истивы“. Далее автор опять возвращается к Иоанну Предтече: „Иоанн свидетельствует о нем и восклицает: это—тот, о ком я сказал: идущий за мною оказался впереди меня, потому что он был прежде меня. Ибо от полноты его мы все получили, именно благодать на благодать, потому что закон дан был Моисеем, благодать же и истина начали быть чрез Иисуса Христа“.

Таков этот знаменитый пролог, служащий как бы исходным пунктом для всего последующего за ним евангельского рассказа. Нужно заметить, что в дальнейшем автор уже не возвращается к основным положениям, высказанным в прологе, а преследует одну цель: убедить нас в том, что лицо, жившее под именем Иисуса Христа, было именно Логосом.

5. Для доказательства этого автору четвертого евангелия не было надобности излагать события из жизни Христа, предшествующей его выступлению на проповедь. Поэтому в евангелии нет рассказов о чудесном зачатии Христа, о его рождении, о его детстве. О крещении Христа также не рассказывается, как это делают синоптики, но о нем все же есть намек в повествовании об Иоанне Крестителя, следующем за прологом (1, 19—34): „И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел духа, сходящего с неба, в виде голубя, и пребывающего на нем; и я не знал его, но пославший меня крестить водою, сказал мне: если ты увидишь того, на которого сходит дух и пребывает на нем, тот и крестит духом святым“ (1, 32—33).

В рассказе о призвании апостолов (1, 35—51) нужно

отметить одну деталь, отличающую четвертое евангелие от остальных. В последних Христос лишь в конце своей деятельности получает и принимает наименование Мессии и даже тогда запрещает ученикам своим распространяться об этом (Мф. 16, 13—20. Мк. 8, 27—30. Лк. 9, 18—21). В четвертом евангелии Христос с самого начала признается учениками за ожидаемого Мессию и не противится этому (1, 41).

Рассказав о призвании апостолов, как будущих проповедников Христова учения, автор сразу же переходит к изложению первого чуда, совершенного Христом на браке в Кане Галилейской (2, 1—11). Этим чудом (о нем повествуется только в четвертом евангелии) Христос „положил начало знамениям своим и явил славу свою“.

Следует рассказ об очищении храма (2, 13—22). Это событие упоминается и синоптиками (Мф. 21, 12—13. Мк. 11, 15—17. Лк. 45, 46), но упоминается кратко и относится не к началу, а к концу деятельности Иисуса. Для автора четвертого евангелия важно было упомянуть об этом событии в начале своего произведения, потому что это давало ему случай, на первых же порах отметить, лучше сказать, намекнуть, на важнейший факт в жизни Христа, его воскресение: разрушьте храм этот и в три дня я воздвигну его (2, 19).

Длинная беседа Христа с Никодимом приводится только в четвертом евангелии (3, 1—21). В ней, опять-таки, содержится первое указание на другое важное событие в жизни Христа, его крестные страдания и смерть, посредством которой спасется мир: „И как вознес Моисей змея в пустыне, так должно быть вознесену и сыну человеческому, чтобы всякий, верующий в него, имел жизнь вечную“ (3, 14—15).

После короткого отступления об Иоанне Предтече (3, 22—36) длинная беседа Христа с самарянкой (4, 1—42), имеющая целью доказать, что Бог есть дух.

Следуют рассказы о чудесах: исцеление сына царедворца в Капернауме (4, 43—54)—важное значение веры в слово

Божие; исцеление расслабленного (5, 1—16)—введение к длинной христологической речи (5, 17—47) на тему, выраженную словами: „Слушающий Слово мое и верующий в пославшего меня имеет жизнь вечную“ (5, 24); чудесное насыщение народа пятью хлебами (6, 11—13)—введение к речи о хлебе жизни (6, 32—59).

Рассказ о пребывании Иисуса на празднике Кушцей (7, 1—8, 59) нужен евангелисту для доказательства того положения, что учение Христово—учение божественное. Исцеление слепорожденного (9, 1—34) служит вступлением к речи о Пастыре добром (9, 35—10, 21).

Наконец, важнейшее из чудес—воскрешение Лазаря (10, 40—11, 44)—своего рода прелюдия к последовавшей затем катастрофе. Эта катастрофа, равно как и обстоятельства воскресения Христова, явления его ученикам, излагаются евангелистом очень обстоятельно. Однако, и в этой последней части четвертого евангелия центр тяжести, несомненно, лежит в прощальной речи Христа, обращенной к ученикам (13, 31—17, 26).

Строго говоря почти все четвертое евангелие состоит из речей Христа, в которых излагается его учение так, как понимал его автор. Рассказы о чудесах служат как бы мотивировкой этих речей. При этом в группировке чудес можно наблюдать своего рода градацию—от меньшего к большему: превращение воды в вино, исцеление болящего, исцеление паралитика, исцеление слепорожденного, воскрешение мертвого. И эта градация, несомненно, преднамеренная, изобличает в авторе тонкого писателя-психолога.

История страстей Христовых изложена евангелистом в соответствии с основной мыслью и тенденцией его произведения. Та слабость человеческой природы, которая проявляется минутами в Христе, в изображении синоптиков, во время его страданий, несовместима с совершенством воплощенного Логоса. Поэтому в четвертом евангелии нет рассказа о Геф-

симанской ночи. Вместо него имеется рассказ, составленный в противоположном духе, как Христос, придя в последний раз в Иерусалим, где, как он знает, его постигнет смерть, говорит самому себе: „Теперь душа моя пришла в смятение и не сказать ли мне: Отец, спаси меня от этого часа“. Но он тут же прибавляет: „Впрочем, именно для этого часа я и пришел“. На Голгофу Христос несет свой крест один, без помощи Симона Киринейского (ср. Мф. 27, 32. Мк. 15, 21. Лк. 23, 26): Логос не нуждается в посторонней помощи. Подвергаясь ругательствам и оскорблениям со стороны людей, сынов тьмы, Христос-Логос остается спокойным и вполне владеет собою. Даже реальная черта ощущаемой распятым жажды, по словам евангелия, находит себе объяснение в его желании: „Чтобы исполнилось писание“ (19, 28). Когда вышел Иисус укеуса, он сказал: „Исполнилось“ (писание), и, склонив голову, испустил дух свой.

Чудеса Христа, приводимые в евангелии, проникнуты прозрачным символизмом. Логос придает инертной массе живительную силу (Кана). Логос—свет миру; он возвращает свет тем, кто его лишен (слепорожденный). Логос дает способность идти по пути духа тем, кто своею слабостью осужден на бездействие (паралитик). Логос есть жизнь, и потому он возвращает жизнь умершим (Лазарь). К этому же разряду „символических“ чудес относятся и те два чуда, которые рассказаны как в четвертом евангелии, так и в синоптических: умножение хлебов (6, 4—13) и хождение по водам (6, 16—21). Логос—хлеб жизни, раздаваемый в неограниченном количестве духовному человечеству. Логос стоит выше физической природы, выше обычного порядка вещей. Чудеса, в глазах автора евангелия, имеют и утилитарное значение, служа для укрепления веры: „Если не увидите знамений и чудес, не поверите“ (4, 48). В описании воскресения Лазаря Христос говорит, обращаясь к отцу своему: „Я знал, что ты всегда меня слушаешь. Но я сказал ради окружающей толпы, чтобы они поверили, что ты меня

послал" (11, 42). Однако чудеса и знамения нужны только для маловерных. Фома говорит Господу: „Господь мой и Бог мой“, а Христос на это замечает: „Ты уверовал, потому что увидел меня; блаженны невидевшие и уверовавшие“ (20, 29). „Много и иных знамений сотворил Иисус пред учениками своими, которые не описаны в этой книге. Это же написано с тою целью, чтобы вы верили, что Иисус есть Христос, сын Божий, и, чтобы веря (в это), вы имели жизнь во имя его“ (20, 30—31). Этими словами кончалось четвертое евангелие. Последняя глава его, несомненно, — позднейшее добавление.

6. Можно ли определить, хотя бы приблизительно, время появления четвертого евангелия? Иустин мученик, последователь учения о Логосе в применении к личности Христа, знает его историю только в версии, даваемой синоптиками. По мнению Ревилля, быстрое распространение четвертого евангелия нужно объяснять тем, что оно появилось в такое время, когда начали обрисовываться религиозные тенденции, вполне развившиеся во второй половине II в., тенденции, во многих отношениях предвосхищенные четвертым евангелием. Ревиль относит возникновение четвертого евангелия к 130—140 гг., скорее к концу этого периода, чем к его началу. Этим, по мнению Ревилля, и объясняется отсутствие упоминания о четвертом евангелии у Иустина мученика и Папия. „Евангелие стало распространяться, сравнительно, очень быстро, потому что оно отвечало различным, уже весьма популярным тенденциям. Вскоре оно стало евангелием по преимуществу, евангелием Духа... Знаменитые тексты о поклонении в духе и истине (9, 23—24), о взаимной любви, как отличительном признаке истинно-верующих (13, 35), о совершившемся уже осуществлении вечной жизни в душе тех, кто мыслью и жизнью прилепился к вечной истине (5, 24), о том несказанном мире, которого не может дать мир, но который дает Христос сердцам, отверстым для божественного

воздействия (14, 27) и мн. др. навсегда сохраняют за собою первое место среди вдохновенных толкований христианского идеала“.

Как памятник историко-литературный, четвертое евангелие должно быть поставлено выше евангелий синоптических. Композиция, лишь отчасти намеченная в последних, проведена в нем ясно и определенно. Основная идея четвертого евангелия выражена вполне отчетливо. Если в трех первых евангелиях личности их авторов почти что остаются в тени, то в четвертом евангелии мы имеем дело с ярко выраженной физиономией автора, с самого начала ясно стремящегося к определенно поставленной им цели. Уже было указано, что центром тяжести евангелия от Иоанна являются заключающиеся в нем речи Христа. Приводятся речи Христа и у синоптиков, и они иногда очень красноречивы, убедительны и ярки. Но стиль этих речей ясно выдает те источники, которыми пользовались синоптики и заметно отличается от стиля повествовательных частей, им лично принадлежащих. Не то в четвертом евангелии: в нем стиль и повествований и речей совершенно одинаков, и трудно бывает иногда провести резкую границу, где кончается речь Христа и где евангелист говорит уже от себя.

Что представляют собою авторы синоптических евангелий? Как их назвать? Летописцами? Историками? Мемуаристами? Все будет зависеть от того, с какой точки зрения мы будем оценивать их произведения. Мы всего охотнее назвали бы их „рапсодами“ в прозе. Греческий термин „рапсод“ значит, собственно, „сшиватель песен“. И авторы синоптических евангелий были, в сущности, такими „сшивателями“ рассказов о „словах“ и „делах“ Христа, передававшими в письменной форме свои источники, и устные и письменные, в том, преимущественно, виде, в каком они их находили. Собственно литературная сторона произведения их интересовала мало, а потому и повествования их носит печать чего-то бесхитростного, безыскусственного, что придает этим повествованиям чарующую прелесть, а читателю доставляет художественное наслаждение.

Не таковым является, в нашем представлении, автор четвертого евангелия. Как нужно его назвать, не знаем. Философом? Ритором? Богословом, как его окрестило предание? Но он, во всяком случае, не „рапсод“. Он—истолкователь и, до известной степени, систематизатор учения Христова, как это учение запечатлелось в его уме и в сердце. Четвертое евангелие не есть произведение литературы безыскусственной. И, если, по своему содержанию, евангелие от Иоанна имеет в виду „Слово Божие“, то, по своей форме, оно является произведением „слова“ человеческого, т. е. памятником художественно-литературным.

Вместе с тем, четвертое евангелие показывает, с какою свободой мог быть трактован евангельский материал. Его автор сознательно создал нечто всецело противоположное тому, что было создано синоптиками. Для своего произведения он выработал совершенно новый план, вложил в него новое содержание, проводил новую идею, создал „свой“ стиль.

Четвертое евангелие, принятое уже во II в. в ново-заветный канон и освященное, благодаря этому, апостольским авторитетом, очевидно, произвело сильное впечатление. Несмотря на яркое отличие его от евангелий синоптических, оно поставлено было церковью наряду с последними; более того, оно казалось многим, и в древнее и в новое время, самым достоверным источником наших сведений о Христе. Теперь вряд ли кто будет защищать это. Но уже одно то, что представлялась возможность защищать это положение, ясно показывает, как велика была опасность даже в эпоху первоначального христианства если не исказить, то затушевать следы древней, более истинной, традиции о „словах“ и „делах“ Христа.

Если бы четвертое евангелие не было приписано церковью любимому ученику Христа, освятившему его своим авторитетом, кто знает, попало ли бы оно в разряд евангелий канонических?

IV. Апокрифические евангелия.

1. Было указано выше, что произведения ранне-христианской литературы, объединенные в ново-заветном каноне, составляют лишь незначительную часть ее состава, что границы между каноническою и непринятою в канон литературою долгое время оставались шаткими. Многое из этой неканонической, т. е. апокрифической, литературы утрачено бесследно и известно только по заглавиям тех или иных ее произведений, благодаря упоминаниям о них у христианских писателей. От некоторых памятников апокрифической литературы дошли более или менее пространные отрывки, сохраненные теми же писателями. И лишь незначительная часть апокрифической литературы сохранилась в целом виде в рукописном предании. Все же сохранившихся памятников достаточно, чтобы составить себе определенное представление о составе, характере и отличительных свойствах древне-христианской апокрифической литературы.

Прежде всего мы видим, что она разрабатывалась в тех же формах, что и литература каноническая. Мы имеем апокрифические и евангелия, и деяния апостольские, и послания апостольские, и апокалипсисы. Одни из этих произведений возникли самостоятельно, наряду с памятниками каноническими; другие тесно примыкают к последним, подражают им, служат их дополнением. На создание апокрифов, наряду с сочинениями, вошедшими в канон, оказали большое влияние как канонические, так и апокрифические писания Ветхого завета. Наконец, и светская литература должна была оказать свое воздействие

на появление апокрифов и служила в иных случаях образцом для них.

Апокрифическая литература стала появляться, вероятно, одновременно с канонической и продолжала развиваться вплоть до сравнительно уже поздней эпохи античного мира. Отзвуки ее перешли даже в средневековье. Впрочем, время возникновения большинства апокрифов не поддается точному определению, и хронологические колебания тут естественны более, чем где-либо. Равным образом далеко не всегда возможно решить, обязан ли своим возникновением апокриф церкви истинной, или же он возник в кругах еретических. Еще менее стоим мы на твердой почве в деле усвоения апокрифов определенным авторам. Вообще должно отметить, что исследование древне-христианской апокрифической литературы сопряжено с неменьшими затруднениями, чем это мы должны были констатировать для литературы канонической. Как тут, так и там многие вопросы далеко еще не получили своего разрешения; некоторые из проблем только-только намечены, другие ждут очереди, чтобы быть намеченными. За последнее время наши сведения об апокрифах постоянно обогащаются, благодаря новым находкам в этой области, происходящим, главным образом, из Египта.

В своем очерке мы будем говорить лишь об апокрифических евангелиях, и то далеко не о всех, а только о главных и представляющих, в том или ином отношении, наибольший интерес.

2. История образования ново-заветного канона показывает, что прошло значительное время, пока четыре евангелия, принятые в канон, были признаны церковью каноническими. Задолго еще до создания канона устная традиция стала и приумноживать и приукрашивать евангельскую историю. Возможно, что до появления канонических евангелий предпринимались попытки зафиксировать в письменном виде эту устную традицию и что, наряду с евангелиями, принятыми впоследствии в

канон, пользовались, в течение долгого времени, авторитетом другие евангелия, в канон не попавшие. При таком положении вещей, казалось бы, можно было ожидать, что это побочное предание евангельской истории сохранит подлинные и достоверные черты ее, не нашедшие себе места в евангелиях канонических. Но тут приходится испытывать, до известной степени, разочарование, и разочарование не призрачное, а действительное.

Мы уже указывали на то, что, при закреплении устной традиции о Христе в письменной форме, в первую очередь, быть может, закреплены были изречения Христа, так называемые логи и (logia). Восходя непосредственно к Христу, как слова, им сказанные, логи, естественно, могли и должны были пользоваться наибольшим авторитетом в глазах первоначальных христиан, а потому и прежде всего привлечь к себе внимание со стороны лиц, заинтересованных в распространении и укреплении нового учения. К тому же, вследствие своей краткости, логи легче и удобнее всего поддавались записи. И что же мы видим? Из довольно обширного собрания известных теперь логиев очень мало найдется таких, в подлинности происхождения которых у нас не могло бы возникнуть никаких сомнений. Что касается остальных, то одни из них представляют либо видоизмененные либо расширенные изречения, взятые из канонических евангелий, и относятся еще к тому времени, когда текст последних не был твердо установлен. Другие, оказывается, принадлежат вовсе не Христу, а лишь приписаны ему передавшим их автором с целью, конечно, придать логиям большую авторитетность ¹⁾.

¹⁾ Собрание дошедших до нас логиев у Preuschen'a, *Antilegomena*, 2 изд., стр. 22 сл.; Klostermann'a *Apocrypha II* (*Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen herausgg. von Lietzmann*, 8), 2 изд. Bonn 1910; Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus* (*Patrologia orientalis* IV, 2).

Наибольшую известностью пользуются логики, найденные в Оксири́нхе (в верхнем Египте) в 90-х гг. прошлого века на папирусе, написанном между 150—300 гг. Их всего восемь, причем некоторые из них дошли в очень поврежденном виде. Один из логи́ев воспроизводит дословно Лк. 6, 42. Другой логи́й гласит: „Говорит Иисус! Если вы не отречетесь от мира, не обря́дете царствия Божия; и если вы не будете соблюдать суббо́ту, не увидите отца“. Отдельные выражения логи́я составлены на основании Лк. 12, 31. Мф. 6, 33. Ио. 14, 9. Третий логи́й: „Говорит Иисус: Я вошел в среду мира и во плоти зрим был для них и нашел всех пьяными и никого не нашел среди них жаждующим и страждет душа моя из-за сынов человеческих, что они слепы в сердце своем и не видят“... В этом логи́и усматривают влияние египетских представлений, развившихся в эпоху синкретизма, и сравнивают с ним такое языческое изречение: „О народы, о земнородные люди, вы погибли в пьянстве, во сне и в неведении Бога; поститесь, перестаньте пьянствовать, восхищенные сном безрассудным“. Наиболее интересен следующий логи́й: „Говорит Иисус: Где будут двое, там они не будут без бога, и где будет один сам с собою, я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево, и я там“. Можно понимать логи́й в буквальном смысле—тогда мы имеем дело с ясно выраженным пантеизмом. Но можно понимать логи́й и аллегорически: если кто отречется от мира, он не останется один—Иисус будет с ним присутствовать так же, как он присутствует во всех предметах—камне, дереве. Какое толкование предпочтительнее, сказать трудно, тем более, что логи́й дошел в сильно пострадавшем виде и многое в нем пришлось восстанавливать. Любопытен следующий логи́й: „Говорит Иисус: не бывает пророк в отечестве своем, да и врач не лечит знающих его“. Первая половина логи́я известна из Мф. 13, 57. Мк. 6, 4. Лк. 4, 24. Происхождение второй части логи́я нетрудно понять, если обратиться к тексту Мк. в указанном месте: „И

сказал им Иисус: „Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и среди родственников своих и в доме своем. И не мог (Иисус) проявить там никакой силы, только немногих недужных, возложив руки, исцелил“. Еще пример: „Говорит Иисус: Город, построенный на вершине высокой горы и укрепленный, не может ни упасть, ни быть сокрытым“. Ср. Мф. 5, 14: „не может быть сокрытым город, стоящий на горе“.

Главные выводы из Оксиринхских логиев напрашиваются сами собой: а) мы имеем пред собою оригинальное собрание изречений Христовых, а не извлечение, сделанное из истории жизни Христа, аналогичной синоптическим евангелиям; б) ничего еретического в логиях нет; в) они не зависят от канонических евангелий.

Позже в том же Оксиринхе найдено было еще шесть логиев, на папирусе III в., снабженных следующей вводной фразой, к сожалению, сильно попорченной: „Таковы слова ... которые произнес Иисус, когда он жил ... и Фоме и им сказал: Всякий, кто будет слушать эти слова, не вкусит смерти“. Эти слова служат как бы отзвуком Ио. 8, 52 (ср. Мф. 16, 28. Мк. 9, 1. Лк. 9, 27). Из следующих затем логиев приведем один, восстановление которого не возбуждает сомнений: „Говорит Иисус: Все, что не находится пред взором твоим и что сокрыто от тебя, будет открыто; ибо нет ничего сокрытого, что не стало бы явным, и погребенного, что не было бы воскрешено“. Ср. для первой части логия Мф. 10, 26. Лк. 12, 2. Мк. 4, 22.

3. В том же Оксиринхе, где были найдены логики Иисуса, открыт был, в 1905 г., на листе пергаментной рукописи IV—V в. отрывок апокрифического евангелия, представляющий значительный интерес по тем новым штрихам, которые в нем заключаются¹⁾. Первые строки сохранившегося

¹⁾ Издан, м. пр., S w e t e, *Zwei neue Evangelienfragmente* (Texte herausgg. v. Lietzmann, 31), Bonn 1908.

текста содержат конец речи Христа, где он предостерегает учеников своих следовать по пути „злодеев“. Речь эта произносится, очевидно, в Иерусалиме. По окончании ее, Христос, в сопровождении учеников, вступает в притвор Иерусалимского храма. Вот перевод дальнейшей части отрывка: „И подойдя, как-то фарисейский первосвященник, по имени Леви, вступил с ним в беседу и сказал Спасителю: Кто позволил тебе вступить в этот притвор и взирать на эти священные сосуды, тебе, не совершившему омовения, и ученикам твоим, неумывшим ног своих? Оскверненный вступил ты в святилище, а оно — место чистое, и в него никто не входит, не совершив омовения и не переменяв одежды, и никто не дерзает взирать на эти священные сосуды. И тотчас Спаситель, остановившись с учениками своими, ответил: А ты, пребывающий здесь, в святилище, чист? Отвечает ему он: Я чист, ибо я совершил омовение в бассейне Давидовом и, спустившись по одной лестнице, поднялся по другой, и белые чистые одежды надел и тогда (только) пришел и посмотрел на эти священные сосуды. Спаситель ответил ему: Горе, слепцы незрячие! Ты омылся в тех водах текучих, в которые бросаются псы и свиньи ночью и днем, и ты, омывшись, омыл свой внешний кожный покров, тот покров, который и блудницы и флейтистки намазывают благовониями и моют и омывают и приукрашают, чтобы возбудить похоть в людях, внутри же они полны скорпионов и всякой неправды. Я же и ученики мои, которые, по словам твоим, не погрузились в воду, погрузились в воды жизни вечной, сошедшие от бога с неба“...

Основная мысль приводимых слов Христа соответствует, в существенных чертах, словам его, передаваемым в канонических евангелиях (Мк. 7, 8. Лк. 11, 39. Мф. 23, 25), но обстановка, среди которой разыгрывается вся сцена в оксиринхском евангелии, иная по сравнению с синаоптическими. Ученые относят оксиринхский отрывок ко II в. Действительно, ему чужда свойственная более поздним апокрифическим евангелиям фаль-

шивая риторика, да и никаких следов еретических учений в нем нет. В некоторых пунктах отрывок напоминает евангелие от евреев, о котором речь будет ниже.

Возможно, что оксиринхский фрагмент происходит из какого-то до сих пор нам неизвестного апокрифического евангелия, содержание которого, вероятно, воспроизводило предания, распространенные в Египте во время, ближайше следовавшее за апостольскою эпохою.

4. Еще более значительная и интересная находка была сделана в 1892 г. в Ахмиме (в верхнем Египте), где, в могиле одного монаха, оказались листы пергаментной рукописи VIII в., содержащие отрывок евангелия от Петра¹⁾. Об этом евангелии упоминается в послании антиохийского епископа Серапиона, приводимом Евсевием (Церк. ист. VI, 12, 3—6). Серапион отмечает докетический характер евангелия²⁾.

Найденный отрывок начинается с изложения истории страстей Христовых; обрывается отрывок на рассказе о явлениях Христа после воскресения. Приведем этот отрывок в переводе с указанием в скобках параллельных мест из канонических евангелий: „... (И Пилат умыл руки, ср. Мф. 27, 24), из иудеев же никто не умыл рук, ни Ирод и никто из судей его (Иисуса). И так как они не пожелали умыть рук, Пилат встал (с своего места). И тогда приказывает Ирод царь схватить Господа и говорит им (иудеям): как я приказал поступить с ним, так и поступите. Стоял там Иосиф, друг Пилата и Господа, и зная, что они намереваются распять его, пришел к Пилату и просил (дать) тело Господа для погребения. И Пилат, послав к Ироду, просил (дать) тело его. Ирод сказал:

¹⁾ Издан отрывок, м. пр., Klostermann'ом, *Apocrypha I* (Texte... herausgg. v. Lietzmann 3), Bonn 1908. См. также Preuschen, ук. соч.

²⁾ Докетизм — воззрение, свойственное всем гностическим сектам; в основе его заключается то положение, что Христос только казался (греч. *dokeo* кажусь) человеком, его тело лишь казалось телесным.

Брат Пилат, если бы и никто не просил об этом, мы похоронили бы его, ибо уже суббота светает. А в законе (Второзак. 21, 23) написано: Солнце да не зайдет над убиенным. И он (Ирод) передал его народу за день до опресноков, праздника их (иудеев).

Они же, прияв Господа, подталкивали его, когда бежали вместе с ним, и говорили при этом: Повлечем Сына Божия, получив власть над ним. И они облекли его в порфиру и посадили его на судейское кресло, говоря: Праведно суди, царь Израилев. И один из них, принеся терновый венец, возложил его на голову Господа, а другие, стоящие там, плевали на лицо его, некоторые били его по щекам, иные ударяли его тростью; были и такие, которые бичевали его, приговаривая: Вот какую почестью почтем мы Сына Божия (ср. Мк, 14, 65. 15, 17. Ио. 19, 1). И привели двух злодеев и по средине между ними распяли Господа. Он же молчал, как бы не испытывая никакого страдания. И когда они воздвигли крест, написали на нем: Се Царь Израилев! И, положив одежды его пред ним, разделили их между собою и метали жребий из-за них. Один из упомянутых выше злодеев поносил их, говоря: Мы так страдаем за совершенные нами злодеяния, а он, став спасителем людей, в чем провинился пред вами? И разгневавшись на него (злодея), приказали не перебивать голеней его, чтобы в муках умер он (ср. Ио. 19, 18. Лк. 23, 32). Был полдень, и тьма об'яла всю Иудею. И стали они приходить в смущение и страх, как бы не зашло солнце, пока он еще жив. Ибо написано у них: Солнце да не зайдет над убиенным. И один из них сказал: Дайте ему пить желчи с уксусом. И, сделав эту смесь, напоили его ею. И исполнили они все и довершили над главою своею прегрешения свои. Многие ходили кругом со светильниками и, думая, что (наступила) ночь, дали отдых себе¹⁾. И Господь воскликнул и сказал: Сила.

¹⁾ Чтение рукописи ненадежно; некоторые читают: и падали.

моя, сила моя, оставила ты меня. И, сказав это, почил (ср. Лк. 23, 44. Мф. 27, 34. 46. 48. Мк. 15, 34). И в тот час разорвалась завеса храма Иерусалимского надвое. И тогда извлекли они гвозди из рук Господа и положили его на земле. И земля вся сотряслась, и страх был велий. Тогда засияло солнце и, оказалось, час был девятый. Возрадовались иудеи и дали Иосифу тело его, чтобы он похоронил его, так как он видел, сколько добра сотворил он. Прияв Господа, он омыл его и облек его в плащаницу и положил его в своем склепе, который назывался садом Иосифовым (ср. Мф. 27, 51. Ио. 19, 41). Тогда иудеи, старцы и священники, поняв, какое зло они себе сотворили, били себя (в грудь) и говорили: Горе преступлениям нашим. Приблизился суд и конец Иерусалима. Я же (автор евангелия) со своими друзьями был в горе и, имея рану в душе, мы скрывались. Ибо они искали нас как каких-то злодеев, и еще потому, что мы хотели, будто бы, поджечь храм. При всем том, однако, мы соблюдали пост и пребывали в печали и слезах день и ночь до субботы (ср. Лк. 23, 48).

Собрались вместе книжники, фарисеи и старцы. Услышав, что весь народъ бурлит и бьет себя в грудь, со словами: Если при смерти его произошли такие величайшие знаменья, посмотрите, как он праведен, убоялись, пришли к Пилату и просили его говоря: Дай нам воинов, чтобы охранять гробницу его в течение трех дней, дабы ученики его, пришедши, не украли его и чтобы народ не подумал, что он воскрес из мертвых, и тогда народ плохо поступит с нами. Пилат дал им сотника Петрония с воинами, чтобы охранять гробницу его. И вместе с ними пришли старцы и книжники к гробнице. И, прикатив большой камень вместе с сотником и воинами, все находившиеся там положили его (камень) у дверей гробницы и приложили семь печатей и, разбив там шатер, сторожили (гробницу). Рано утром, так как наступила суббота, пришла толпа народа из Иерусалима и его окрестностей, чтобы по-

смотреть на запечатанную гробницу (ср. Мф. 27, 62. 28, 2. Лк. 23, 47).

В ночь на воскресенье, в то время, как воины по-двое стояли на страже, был глас велий на небе, и они увидели, что разверзлись небеса, и два мужа, озаренные ярким светом, сошли оттуда и приблизились к гробнице. Камень же, приваленный к двери, упал и откатился в сторону, гробница раскрылась и двое юношей вошли в нее. Воины, стоявшие на страже, увидев это, разбудили сотника и старцев (ибо и последние также охраняли гробницу) и, пока они рассказывали о виденном, снова они видят, как из гробницы вышло трое мужей, что двое из них поддерживают третьего, что крест следует за ними, что у двоих из мужей головы достигают неба, а у ведомого же ими голова проходит сквозь небеса. И голос слышали с неба, гласящий: Возвестил ли ты усопшим? И послышался ответ с креста: Да. Итак те (стоявшие на страже), после размышления, решили пойти и сообщить обо всем Пилату. И, пока они размышляли, снова разверзлись небеса, и один человек сошел с них и вошел в гробницу. Увидев это, сотник и бывшие с ним поспешили еще ночью к Пилату, оставив гробницу, которую они охраняли, и рассказали ему обо всем, что видели, с большим страхом и говорили: Во-истину, он был сын Божий. Пилат же, в ответ им, сказал: Я чист от крови сына Божия. Это вы так решили. Затем все приступили к нему (Пилату) и побуждали его дать приказ сотнику и воинам никому не говорить о виденном (ср. Мф. 27, 54). Лучше, говорили они, быть повинными в великом прегрешении пред Богом, чем попасть в руки народа иудейского и быть побитыми камнями. Пилат повелел сотнику и воинам ничего не говорить (о виденном).

Рано утром в воскресенье Мария Магдалина, ученица Господа, страха ради пред иудеями, пылавшими гневом, не совершила на гробнице Господа того, что обыкновенно совершают женщины по дорогим им усопшим; поэтому, захватив

с собою подруг, они пришли к гробнице, где он был погребен. Они боялись, как бы не увидели их иудеи и говорили: Если мы в тот день, когда он был распят, не могли плакать и бить себя в грудь, то сделаем это теперь, по крайней мере, у его гробницы. Но кто отвалит нам камень от двери гробницы, чтобы, войдя туда, мы сели около него и совершили, что полагается? Ведь камень-то большой, да и боимся мы, как бы нас кто не увидел. И если мы не будем в состоянии (войти в гробницу), то хотя у двери (ее) положим то, что несем в память его, и поплачем, и будем бить себя в грудь, пока не вернемся к себе домой (ср. Мк. 16, 1—8). И, подойдя, они нашли гробницу открытою. Приблизившись, они нагнулись и видят там юношу, сидящего по средине гробницы, прекрасного, одетого в яркую одежду, и он сказал им: Чего вы пришли? Кого ищете? Не того ли распятого? Он воскрес и ушел. Если не верите, нагнитесь и посмотрите на то место, где он лежал, что его там нет. Ибо он воскрес и ушел туда, откуда был послан. Тогда женщины в страхе убежали (ср. Ио. 20, 11).

Был последний день опресноков, и многие возвращались по домам, так как праздник окончился. Мы же, двенадцать учеников Господа, плакали и горевали. И каждый из нас, горя о происшедшем, вернулся к себе домой (ср. Мк. 16, 10. Лк. 24, 13).

Я же, Симон Петр, и Андрей, брат мой, взяв наши сети, пошли к морю. И был с нами Леви, сын Алфея, которого Господь“...

Что ахмимский отрывок принадлежит к евангелию от Петра, ясно видно из заключительной фразы. Но, и помимо того, ярко выраженный докетический характер евангелия подтверждает упомянутое выше свидетельство Серапиона. Нельзя сомневаться в том, что автор евангелия знал канонические евангелия. Под вопросом остается, однако, представляют ли все отклонения от последних, все то оригинальное, что находится в евангелии от Петра, определенную тенденцию и нужно ли объяснять

последнюю догматическими и апологетическими стремлениями автора? Мнения ученых на этот счет расходятся. Одни считают евангелие от Петра тенденциозным, другие, в том числе и Гарнак, усматривают в нем следы особого предания, использованного автором. Кто прав, трудно решить. Все же некоторой тенденциозности евангелия, пожалуй, нельзя отрицать. Наряду с ярко выраженными в нем докетическими воззрениями, ясно проглядывает и стремление автора смягчить вину Пилата по отношению к Христу и взвалить всю вину за его смерть на иудейский народ.

Время составления евангелия относят к первой половине, правильнее было бы сказать, к середине II в. Оно получило первоначальное распространение в Сирии и возникло, вероятно, в тех христианских кругах, которые стояли в стороне от Иерусалима. В противном случае трудно было бы объяснить—для того времени, когда возникло евангелие—те изменения, которые внесены в него по сравнению с евангелиями каноническими.

В литературном отношении евангелие от Петра мало чем отличается от евангелий синоптических. Отдельные места евангелия написаны яркими красками, дают наглядные картины. Но все это далеко от той преувеличенности, какая наблюдается в более поздних памятниках евангельской апокрифической литературы.

5. К тому же времени, что и евангелие от Петра, относится евангелие евреев или от евреев. Начиная с блаженного Иеронима, оно, в течение долгого времени, отождествлялось с арамейскою переработкою евангелия от Матфея, которое называется иногда евангелием назареев. Теперь это мнение оставлено; евангелие назареев признается свободной переработкой греческого евангелия от Матфея по-арамейски, на которую оказали также влияние третье и четвертое евангелия. Что касается евангелия от евреев, то оно написано было на греческом языке и, как по форме, так и по содержанию, существенно отличалось

от канонических евангелий. Ближе всего оно стояло все же к евангелию от Матфея, отличаясь от него тем, что в нем опущено было родословие Христа и повествование о его рождении. К разряду апокрифических евангелий евангелие от евреев отнесено было лишь впоследствии; первоначально же христианские писатели пользовались им как подлинным источником для воссоздания евангельской истории. Особенно распространено было евангелие среди иудейско-христианских общин в Палестине и Сирии.

Евангелие от евреев дошло до нас только в отрывках ¹⁾. Приведем некоторые из них: „Вот мать Господа и братья его говорили ему: Иоанн Креститель крестит во отпущение грехов; пойдем и примем от него крещение. И сказал им: В чем я согрешил, чтобы мне идти креститься от него, если только сказанное мною не есть неведение“ (ср. Мф. 3, 13). „И было, когда Господь выходил из воды, сошел источник духа святого и почил на нем и сказал ему: Сын мой, среди всех пророков я ожидал тебя, чтобы ты пришел и чтобы я почил в тебе. Ибо ты—покой мой, ты—сын мой перворожденный, царствующий вовеки“ (ср. Мф. 3, 16 сл.). „Хлеб наш на завтра, т. е. будущий, дай нам днесь“ (ср. Мф. 6, 11). „Если согрешил брат твой словом и дал тебе удовлетворение, семь раз в день прими его. Сказал ему Симон, ученик его: Семь раз в день? Отвечал Господь ему и сказал: А я тебе говорю, до семидесяти семи раз, ибо и среди пророков, после того, как они получили помазание от духа святого, оказалось греховное слово“ (ср. Мф. 18, 21—22). „Сказал ему другой богач: Учитель, какое доброе дело совершая, я буду жив? Сказал ему: Человече, поступай по закону и пророкам. Отвечал ему: Поступал. Сказал ему: Ступай, продай все, чем ты владеешь, раздай нищим, приходи и следуй за мной. Богач

¹⁾ Отрывки апокрифических евангелий сопоставлены Preuschen'ом и Klostermann'ом в ук. соч.

стал почесывать себе голову и не понравилось ему это. И сказал ему Господь: Как же ты говоришь, что поступал по закону и пророкам? Ведь написано в законе: возлюби ближнего твоего, как самого себя. А вот многие братья твои, сыны Авраамовы, покрыты навозом, умирают от голода, дом же твой наполнен многим добром, и ничего из него не попадает на долю их. И, обратившись, сказал Симону: Симон, сын Иоаннов, легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому в царство небесное" (ср. Мф. 19, 16 сл.). „Принес хлеб и благословил и дал Иакову праведному и сказал ему: Брат мой, ешь хлеб твой, ибо пробудился от сна сын человеческий" (ср. Мф. 27, 62). „Не перестанет искать, пока не найдет, а, найдя, изумится, а, изумившись, воцарится, а, воцарившись, успокоится“.

5. Некоторыми учеными с евангелием от евреев отождествляется так наз. евангелие евионитов, гностической секты иудео-христиан. Не входя в обсуждение этого сложного и не решенного по сие время вопроса, приведем несколько отрывков из евангелия евионитов. Начало евангелия: „Было во дни Ирода, царя иудейского, пришел Иоанн, креща крещением покаяния во Иордане реке. Говорили, что он происходил из рода Аарона священника и был сыном Захарии и Елисаветы" (ср. Мф. 3, 1 сл.). „И крестил Иоанн и вышли к нему фарисеи и крестились и весь Иерусалим. И носил Иоанн одежду из верблюжьего волоса и кожаный пояс вокруг чресл своих. И пища его была дикий мед, похожий вкусом на манну, испеченную на масле" (ср. Мф. 3, 7 сл.). „Когда народ получил крещение, пришел и Иисус и крестился от Иоанна. И когда он выходил из воды, разверзлись небеса, и он увидел духа святого в виде сходящего и входящего в него голубя. И глас был с неба: Ты—сын мой возлюбленный, в тебе мое благоволение. И снова: Я днесь родил тебя. И тотчас осветил все место свет велий. Увидев это, Иоанн говорит ему: Кто ты, Господи? И снова голос с неба к нему: Это сын мой воз-

любленный, в котором мое благоволение. И тогда Иоанн, упав пред ним, сказал: Прошу тебя, Господи, ты крести меня. Он же запретил ему, говоря: Оставь, ибо так надлежит исполниться всему“ (ср. Мф. 3, 13 сл.). „И придя в Капернаум, вошел в дом Симона, прозванного Петром, и, раскрыв уста свои, сказал: Проходя вдоль Тивериадского озера, избрал я Иоанна и Иакова, сыновей Зеведеевых, и Симона и Андрея и Фаддея и Симона Зилота и Иуду Искарюта, и тебя, Матфеей, сидящего у мытницы, я призвал, и ты последовал за мною. Итак, я хочу, чтобы вы были двенадцатью апостолами во свидетельство Израилево“ (ср. Мф. 4, 12 сл. 9, 9 сл.). „Я пришел уничтожить жертвоприношения, и, если вы не перестанете приносить жертв, не прекратится гнев на вас“ (ср. Мф. 5, 17. 9, 13. 12, 7).

Некоторые ученые склонны отождествлять с евангелием евионитов так наз. евангелие от двенадцати (апостолов). Так ли это, или нет — снова вопрос нерешенный. Нельзя быть уверенным и в том, относится ли к этому евангелию следующий отрывок, происходящий из Египта: „Архистратиг говорит Деве (Марии); вот Елисавета, родственница твоя, и та зачала, и шестой месяц беременна. На шестом месяце (это—Фоф) мать зачала Иоанна. Нужно было, чтобы архистратиг провозвестил Иоанна, который предшествует явлению Господа“.

К тому же времени, что и все рассмотренные выше евангелия, относится евангелие от египтян. Заглавие евангелия указывает, что оно пользовалось распространением, преимущественно, в Египте, где, быть может, и возникло, несомненно, в еретических кругах. От евангелия сохранились ничтожные, но любопытные отрывки, проникнутые тенденцией строгого аскетизма. Приводится беседа Христа с Саломеей. Саломея спрашивает: „Доколе люди умирать будут?“ Христос отвечает: „Пока женщины будут рожать“. Саломея: „Следовательно, я правильно поступила, что не рожала?“ Христос:

„Ешь всякое растение, горечь же имеющее не ешь“. На вопрос Саломей, когда наступит ее царство, Христос дает ответ: „Когда вы попрете покров стыда и когда два будут единым и когда мужское (начало) будет вместе с женским, (так что) не будет ни мужского ни женского“. Другой отрывок, недавно найденный на папирусе II—III в. в Оксирихе в сильно поврежденном виде, относится, предположительно, также к евангелию от египтян. „(Не заботьтесь) с утра до вечера, ни с вечера до утра, ни о вашей пище, что вам есть, ни о вашей одежде, во что одеться. Вы гораздо лучше лилий, которые растут и не работают на себя, имея одно одеяние. Почему сомневаетесь вы? Кто из вас может прибавить хотя бы один локоть к своему росту? (Бог, который может это сделать), даст вам одежду вашу. Говорят ему ученики его: Когда ты явишься нам и когда мы тебя увидим? Говорит (им Господь): Когда вы разденетесь и не будете иметь стыда“... (т. е. когда вы будете так же невинны, как и первые люди в раю). Ученые указывают на зависимость приведенного отрывка от евангелия от Матфея (ср. 6, 25—33), но нужно отметить, что отдельные части, или, лучше сказать, отдельные выражения, заимствованные из первого евангелия, либо самим автором, либо писцом были спутаны.

7. В особую группу апокрифических евангелий должны быть отнесены евангелия гностические. Их циркулировало в обращении большое количество, что и понятно, если принять во внимание то значение и распространение, какое имел в древне-христианской жизни гностицизм, стремившийся, как известно, установить догматы христианства на основе рационалистических доводов, заимствованных из области греческой и восточной религий. К сожалению, гностическая евангельская литература почти что совершенно пропала. Сохранились или только заглавия гностических евангелий, или, в лучшем случае, незначительные отрывки их. Вот несколько

образцов. Отрывок из евангелия Филиппа: „Господь открыл мне, что должно говорить душе, когда она восходит на небо, и как она должна отвечать каждой из высших сил: Я познала себя и собрала себя из повсюду (рассеянной материи) и я не произвела детей архонту, но я вырвала корви его и собрала рассеянные члены. И я знаю тебя, кто ты. Ибо я принадлежу к высшим. И таким образом (душа) освобождается. Но если окажется, что она произвела сына, она удерживается внизу (на земле), пока не будет в состоянии воспринять собственных детей и обратить их в себя“. Отрывки из евангелия Матфея: „Если сосед избранного согрешит, грешит избранный. Ибо если бы он так себя вел, как того требует Логос, то и сосед при своей жизни имел бы такой стыд, что не согрешил бы“. Отрывок из евангелия Евы: „Я стоял на высокой горе и увидел высокого человека и другого, увечного, и я услышал голос, как бы громовой, и приблизился, чтобы его послушать, и он заговорил со мною и сказал: Я—ты и ты—я, и, где ты будешь, там буду я, ибо повсюду я рассеян. И если захочешь, соберешь меня, собирая же меня, соберешь себя“.

Более значительные отрывки гностических евангелий дошли до нас в коптском изводе. На лицевой стороне папируса, хранящегося в Страсбурге, IV—V в., помещена молитва Христа, напоминающая молитву у Ио. 17: „Дай мне, отец, твою силу, чтобы они (ученики) со мною вынесли свет. Я получил диадему царства, которое есть царство того, кто... Я стал царем чрез тебя, отец, ты мне все подчинишь. Кто уничтожит последнего врага? Христос. Кто уничтожит жало смерти? Единорожденный. Кому принадлежит власть? Сыну. Чрез кого все произошло? Чрез перворожденного“... На оборотной стороне папируса беседа Христа с учениками: „Когда Иисус окончил похвалу отцу своему, он обратился к нам и сказал: Приблизился час, когда я буду взят от вас. Дух бодр, плоть же немощна. Оставайтесь и бодрствуйте со мною... Он отвечал и сказал нам: Не бойтесь гибели тела, но бойтесь скорее (ги-

бели) духа. Подумайте о том, что я говорил вам: если они меня преследовали, то и вас будут преследовать... Радуйтесь, что я превозмог мир"... Отрывок из другого евангелия, найденный в Ахмиме, на папирусе IV—V в., содержит беседу Христа с учениками, составленную на основании евангельского рассказа. (Жены мироносицы идут ко гробу помазать тело Иисусово. Гроб оказывается пустым. Жены в смущении плачут. Господь является им и говорит): „Чего вы плачете, перестаньте плакать: Я — тот, кого вы ищете. Пусть одна из вас идет к братии и скажет: Идите, Господь воскрес из мертвых. Марфа пошла и сказала нам об этом. Мы сказали ей: Что ты, женщина, можешь сделать с нами? Тот, кто умер, погребен, и невозможно, чтобы он был жив. Мы не верили ей, что Спаситель воскрес из мертвых. Тогда Марфа пошла к Господу и сказала ему: Никто из них мне не поверил, что ты жив. Он сказал: Пусть другая из вас пойдет к ним и повторит им. Мария пошла, и мы ей не поверили. Она вернулась к Господу и сказала ему об этом. Тогда сказал Господь Марии и другим сестрам: Пойдем к ним. И он пошел и застал нас в доме и окликнул нас. Мы же думали, что это призрак, и не верили, что это Господь. Тогда он сказал нам: Подойдите, также и ты, Петр, трижды отрекшийся от меня, теперь отрекаешься? Мы приступили к нему, так как сомневались в сердце, что его, быть может, и не было (среди нас). Тогда он сказал нам: Почему вы все еще сомневаетесь и не верите? Я тот, который говорил вам о моей плоти, моей смерти и моем воскресении, чтобы вы знали, что это—я. Петр, вложи персты твои в раны от гвоздей на моих руках и ты, Фома, вложи персты твои в раны от копья в моем боку, ты же, Андрей, коснись моих ног, и тогда ты увидишь, что... Мы ответили ему: Мы во-истину узнали, что... И мы упали навзничь и сознали грех наш, что не поверили“. Непосредственно вслед за словами Христа о своем воплощении, он говорит: „Помните о моей смерти. Когда будет Пасха, один из вас ввергнут будет

в темницу ради имени моего, и он будет в печали и тревоге, что вы празднуете Пасху, а он в темнице... Ибо он будет печалиться, что не празднует Пасху с вами. Я же пошлю ему силу мою в образе архангела Гавриила, и отверзнутся врата темницы. Он выйдет из нее и пойдет к вам и проведет ночную стражу с вами, так как он останется с вами, пока не пропоет петух. Но если вы вспомните меня и сотворите вечерю любви, то его снова ввергнут в темницу и он не выйдет из нее... и не будет проповедывать о том, что я возвестил вам“.

Отрывки из каких-то других гностических евангелий дошли до нас, также на коптском языке, в одной рукописи V в., хранящейся в Берлине. Один из отрывков приписывается евангелию Марии. Спаситель ведет беседу с учениками о сущности материи и о природе человека. Прощаясь, он дает им повеление возвестить евангелие царствия Божия. Опечаленные апостолы говорят: „Как можем мы пойти к язычникам и проповедывать евангелие о царстве сына человеческого? Если они его не приняли, как примут они нас? Тогда встала Мария, поцеловала их всех и сказала братьям своим: Не плачьте, не печальтесь и не сомневайтесь, ибо его благодать будет пребывать со всеми вами и будет охранять вас. Будем лучше прославлять его величие, что он создал и сотворил нас людьми“. Петр требует от Марии откровения. Она рассказывает ему о сне, посланном ей Господом: в нем Господь говорил, между прочим, о прохождении гностической души чрез семь планет. Апостолы не верят этому. Мария, обращаясь к Петру, говорит: „Брат мой, Петр, о чем думаешь ты? Неужели ты полагаешь, что я сочинила все это и нагала на Господа?“ Матфей, заступаясь за Марию, замечает: „Если Спаситель удостоил ее, кто ты, чтобы опровергать ее? Спаситель хорошо знает ее. Поэтому он и возлюбил ее более, чем нас. Мы должны устыдиться, позвать совершенного человека и убедить самих себя делать то, что он повелел нам, и

проповедывать евангелие, пока мы не имеем никакого иного ни закона, ни постановления, а лишь то, о котором поведал нам Спаситель“¹⁾).

Как ни скудны отрывки гностических евангелий, все же, на основании их, равно как и свидетельств отцов церкви, можно подметить некоторые общие черты, свойственные этим евангелиям. Прежде всего, бросается в глаза совершенно произвольное отношение к преданию, переданному каноническими евангелиями, а затем и самое повествование служит только рамкою для проведения и установления гностических догматов. Таким образом, тенденциозность гностических евангелий не может подлежать сомнению. Наконец, еще любопытная черта: эти евангелия носят апокалиптический характер, и их, не без основания, называют иногда евангелиями-апокалипсисами. Беседы Христа с учениками обыкновенно происходят после его воскресения, так как только тогда, по воззрениям гностиков, Христос и мог открыть космологические тайны. Ясное дело, простота и естественность евангельского рассказа должна была совершенно утратиться в гностических евангелиях.

8. До сих пор пришлось иметь дело с отрывками апокрифических евангелий. Теперь мы обратимся к ознакомлению с такими апокрифическими евангелиями, которые дошли до нас в целом виде. Они могут быть выделены в две особые группы: Одна из них обнимает евангелия „Детства Христа“, другая слывет под именем „Деяний Пилата“²⁾).

Стремление представить историю рождения и детства Христа, приукрасить эту историю чудесными штрихами, заметно уже

¹⁾ Отрывки из коптских гностических евангелий приведены в книге Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen und Leipzig 1904.

²⁾ Все эти евангелия сопоставлены в издании Tischendorf'a, *Evangelia apocrypha*, 2 изд. Lipsiae 1876.

в первом и третьем канонических евангелиях. Это же стремление повело, в дальнейшем своем развитии, к созданию и евангелий детства Христа. Лишь в ничтожной степени основой этих евангелий служит устная традиция, сильно приукрашенная легендами и сказаниями. Большею частью авторы евангелий детства Христа строят свое повествование на свободном фантазировании, вносят в него романические прикрасы, пользуются сказочными мотивами.

Главными из евангелий детства Христа являются евангелие Иакова и евангелие Фомы.

Протоевангелие Иакова, или, как оно называется в рукописях, „История Иакова о рождении Марии“, повествует о годах детства Марии и Иисуса до избияния младенцев в Вифлееме. В том виде, в каком евангелие дошло до нас, оно носит несомненные следы переработки, в особенности в тех отделах, где повествуется о Захарии и Иоанне Крестителе. Эти отделы являются, повидимому, более поздними добавлениями. Да и все евангелие, вообще, наполнено баснями. Его главная цель — доказать целомудренность Девы Марии. Здесь мы имеем древнейшую легенду о Богоматери, легенду, оказавшую огромное влияние на развитие позднейшей литературы о Деве Марии, на распространение ее культа, нашедшую отражение и в памятниках искусства. Содержание евангелия сводится к следующему: Исааким и Анна скорбят о своем бесплодии. Благодаря своей набожности и молитвам, они получают от ангела откровение, что у них родится дочь Мария. Еще до ее рождения родители посвящают ее на служение Богу и, когда ей было три года, приводят ее в храм (Введение во храм). Мария растет в храме, где ее питают ангелы. Когда ей исполнилось двенадцать лет, священники стали раздумывать, что с нею делать. Ангел повелел трубными звуками собрать всех вдовцов израильских, каждый из которых должен был явиться с жезлом. Через эти жезлы Бог и объявит свою волю. Из жезла Иосифа вылетел

голубь, севший к нему на голову. Иосиф, таким образом, был предназначен в супруги или, вернее, в хранители Марии. Проживая в доме Иосифа, Мария занимается шитьем пурпурной завесы для храма. В это время Захария получает от ангела откровение, что у него вскоре родится сын. А затем и Мария узнает от ангела о предстоящем у нее рождении сына. Все это, равно как и рассказ о встрече Марии с Елисаветой, — распространенный пересказ по третьему евангелию, с добавлением, что Мария, заметив признаки своей беременности, возвратилась в дом свой и скрывалась от людей. Бывший в то время в отсутствии Иосиф, по возвращении домой, узнав о ее беременности, упрекает себя в том, что плохо сберег ее. Но к нему является ангел и объясняет все дело (по евангелию от Матфея). На него, однако, сделан донос первосвященнику, и Иосиф с Марией вызываются на суд, где их подвергают испытанию „водою ревности“, которое они с честью выдерживают.

Затем рассказывается о рождении Христа в Вифлееме. Рассказ этот, в общем, построен по евангелию от Луки. Иосиф с Марией и сыновьями его от первого брака едет на перепись. По дороге Мария чувствует приближение родов, и путники находят пристанище в пещере. Иосиф, оставив там Марию под наблюдением своих сыновей, отправляется в Вифлеем за повивальной бабкой. Далее приводим отрывок из евангелия: „И вот (вижу я — рассказ ведет сам Иосиф) спускается с горы женщина и говорит мне: Человек, куда идешь? и я сказал: Ищу повивальную бабку. И она ответила мне: Ты из Израиля? и сказал я ей: Да. Она же сказала: А кто же роженца в пещере? и сказал я: Нареченная мне. И сказала мне: Она не жена твоя? и сказал ей: Мариам воспитывалась в храме Господнем, и я получил ее по жребию в жены, и она мне не жена, но она зачала от духа святого. И сказала ему бабка: Это правда? и сказал ей Иосиф: Пойди и посмотри! И пошла бабка с ним. И остановились они у пещеры.

И, вот, блестящее облако осветило пещеру. И сказала бабка: Возвеличена душа моя днесь, ибо глаза мои видели чудо: ведь родилось спасение Израилю. И тотчас облако рассеялось, и появился свет велий в пещере, так что глаза наши не могли его выносить. И спустя немного рассеялся свет, и видно было дитя, которое пришло и взяло грудь матери своей Марии. И воскликнула бабка: Великий для меня день днесь, ибо я увидела новое видение это. И вышла бабка из пещеры и встретилась с нею Саломея. И сказала ей: Саломея, Саломея, я могу рассказать тебе о новом видении: дева родила. И сказала Саломея: Жив Господь Бог мой, пока я не вложу перст мой и не исследую природу ея, не поверю я, что родила дева“. Саломея наказана за свое неверие—у нее загорается рука; но когда она раскаивается, явившийся ангел дает ей совет взять на руки новорожденного. Саломея делает это, и ее рука исцеляется. Далее описывается поклонение волхвов, страх Ирода, избиение младенцев—все это лишь распространенное повторение рассказа первого евангелия. Что касается Елисаветы, матери Иоанна Крестителя, который дорогой подвергается опасности, то она бежит с ним, не знает куда укрыться. Молит гору скрыть ее с ребенком. Гора расступается и мать с сыном находят в ней прибежище. Ирод спрашивает Захарию, куда он спрятал сына, и когда тот отвечает незнанием, приказывает убить Захарию: у самого жертвенника, причем кровь Захарии окаменеваает. Заключительная глава евангелия гласит: „Я, Иосиф, написавший историю эту в Иерусалиме, когда, по смерти Ирода, началось волнение, удалился в пустыню, пока не прекратилось волнение в Иерусалиме, прославляя Владыку Бога, давшего мне дар и мудрость написать эту историю“.

Как памятник литературный, протоевангелие Иакова отличается большою естественностью и наглядностью, указывающими на то, что оно появилось еще в сравнительно раннюю эпоху. Обыкновенно его помещают во вторую половину II в.

Распространенность евангелия доказывается тем, что оно было переведено на сирийский язык, что существует его эфиопская версия, а также армянская, коптская, арабская и славянская переработки.

От протоевангелия Иакова стоят в несомненной зависимости: а) очень распространенное в средние века евангелие псевдо-Матфея, или книга о происхождении блаженной Марии и детстве Спасителя, на латинском языке; в этом евангелии мы находим большую часть легенд, известных уже из протоевангелия Иакова, но уснащенных еще новыми сказками. Так здесь, между прочим, упоминается о поклонении вола и осла маленькому Христу, лежащему в их яслях. Бегство в Египет обставлено массой легендарных деталей. На путешественников бросаются огромные змеи, которых укрощает Христос; львы и леопарды служат путешественникам проводниками; младенец Иисус устраивает так, что караван в один день проходит тридцатидневный путь; в одном из городов, куда прибыли путники, они заходят в храм, где стояло 355 идолов, которые в этот момент попадали на землю и разбились и пр. пр.; б) евангелие о рождении Марии, на латинском языке; в) история плотника Иосифа, тоже, г) арабское евангелие детства Христа, вероятно, сирийского происхождения, в котором целый ряд поразительных чудес; одно из них, между прочим, рассказывает о том, как один юноша, превращенный колдовством в мула, получил снова человеческий образ, после того как Иисус сел к нему на спину.

В pendant к евангелиям детства, уже в IV—V вв., возникли апокрифические сказания об успении и вознесении на небо Девы Марии, дошедшие до нас в различных переработках и целом ряде версий.

Евангелие Фомы, называемое в рукописях „Сказанием Фомы, израильского философа, о детстве Христа“, представляет, быть может, обработку гностического евангелия, также приписываемого некоему Фоме. Следы гностического

происхождения в евангелии Фомы не могут подлежать сомнению. Содержание евангелия составляют рассказы о чудесах, совершенных Христом в промежуток между 5 и 12 годами его жизни. Все эти чудесные истории представляют, конечно, плод изобретательности автора и имеют целью доказать, что уже и в детские годы Христос был всемогущ. Автора не смущает то, что своим всемогуществом Христос пользуется иногда для удовлетворения своих капризов, даже мстительности. Что касается характера самих чудес, то они являются, большею частью, неумелым подражанием тем чудесам, о которых рассказывается в канонических евангелиях. Интересна та обстановка, тот фон, на котором разыгрываются чудеса. Тут мы видим наблюдательность автора, сказывающуюся в том, с какою живостью описывает он жизнь и забавы сельских ребят, обучение их в школе. Сочинение проникнуто, вообще, списанными с природы народными элементами. И с ними согласуется стиль автора, несколько вульгарного характера. Время возникновения евангелия Фомы относят также ко второй половине II в.

Ради образца приведем несколько отрывков из этого евангелия (отцы церкви не решились, впрочем, дать произведению это название, а назвали его просто сказанием). „Этот ребенок, Иисус, имея пять лет от роду, играл на берегу реки, собрал воду в ямки, сделал ее тотчас чистою и одним словом своим повелел (этому быть). И, сделав мягкую глину, вылепил из нее 12 воробьев. Была же суббота, когда он это совершил. Было много других детей, которые играли вместе с ним. Какой-то иудей, увидев, что сделал Иисус во время игры в субботу, тотчас пошел и рассказал об этом его отцу, Иосифу: Вот твой ребенок у реки, смешал глину, вылепил 12 птичек и осквернил субботу. Иосиф, придя туда, закричал на него, говоря: Зачем ты делаешь в субботу то, чего нельзя делать? Иисус же, захлопав в ладоши, крикнул воробьям: Летите! И воробьи с криком улетели. Иудей, увидев это, пришли в изумление и рас-

сказали своим начальникам о том, что сделал Иисус. Сын книжника Анны, стоявший там вместе с Иосифом, взяв ивовый прут, вылил ту воду, которую собрал Иисус. Увидев это, Иисус вознегодовал и сказал ему: Бессовестный, нечестивый безумец, чем обидели тебя ямки и вода? Вот теперь и ты высохнешь, как дерево, и не принесешь ни листьев, ни корня, ни плода. И тотчас мальчик тот высох, а Иисус вернулся в дом Иосифа. Родители мальчика подняли его, оплакивая его юность, привели его к Иосифу и упрекали его: Вот твой ребенок что делает“...

Когда Иисус подрост, нужно было подумать об его учении. Один иудейский учитель, по имени Закхей, просит Иосифа, отдать к нему Иисуса для обучения грамоте. Закхей учит его азбуке. Но Иисус предлагает Закхею, прежде всего, объяснить смысл линий, соединение которых образует первую букву, алеф. Учитель становится втупик и отказывается обучать Иисуса. „Однако, Иосиф, видя ум мальчика и то, что он растет, не желая, чтобы он был неграмотным, отдал его другому учителю. Сказал учитель Иосифу: Я сначала научу его по-гречески, потом по-еврейски. Ибо учитель знал опытность мальчика и побаивался его. Все же, написав алфавит, он занимался с ним несколько часов, но Иисус ничего не отвечал ему. Сказал ему Иисус: Если ты, в самом деле, учитель и если хорошо знаешь грамоту, раз’ясни мне значение альфы, а я раз’ясню тебе значение беты. Учитель, обидевшись, ударил Иисуса по голове. Мальчик проклял его, и тотчас он испустил дух и упал на землю навзничь. Мальчик вернулся в дом Иосифа. Иосиф опечалился и наказал матери Иисуса не отпускать его за двери, потому что умирают те, которые сердят его. Спустя некоторое время другой учитель, истинный друг Иосифа, сказал ему: Приведи ко мне мальчика в школу, авось, я сумею, подлаживаясь к нему, научить его грамоте. И сказал Иосиф: Если ты так храбр, брат, возьми его с собою. И учитель взял его с собою со страхом и большими

колебаниями, мальчик же с удовольствием отправился с ним. И, придя смело в школу, он нашел там книгу, лежащую на аналогии, и, взяв ее, не стал читать то, что было написано в ней, но, отверзши уста, стал говорить от духа святого и учил закону окрест стоящих. Собравшаяся большая толпа окружала, слушая его, и удивлялась прелести учения его и той подготовленности, с какою он говорил, именно, что будучи ребенком, он так вещает. Иосиф, услышав об этом, убоился и побегал в школу, решив, что и этот учитель неопытен. Учитель сказал Иосифу: Знай, брат, я взял мальчика, как ученика, он же исполнен великой благодати и мудрости; прошу тебя, брат, возьми его к себе домой. Услышав это, мальчик тотчас рассмеялся и сказал: Так как ты правильно сказал и правильно засвидетельствовал, то, ради тебя, пусть будет исцелен тот (первый учитель) пораженный. И тотчас исцелен был другой учитель. Иосиф же взял мальчика и вернулся с ним домой "... Спустя некоторое время „скончался один ребенок, и горько плакала мать его. Иисус, услышав, что (там, где умер ребенок) большая печаль и смятение, быстро побегал туда. И, найдя мертвого ребенка, прикоснулся к груди его и сказал: Тебе говорю, дитя, не умирай, но живи и будь с матерью твоею. И тотчас ребенок, открыв глаза, засмеялся. Сказал Иисус женщине: Возьми его, дай ему молока и вспоминай меня. Окружающая толпа, увидев это, пришла в изумление и сказала: Во-истину мальчик этот был или Бог или ангел Божий, потому что всякое слово его осуществляется на деле. И вышел Иисус оттуда, играя с другими детьми "... „Когда Иисусу было 12 лет, отправились родители его, по обычаю, в Иерусалим, на праздник Пасхи, с другими спутниками. По окончании Пасхи возвращались они домой. Во время этого возвращения вернулся мальчик Иисус в Иерусалим, родители же его думали, что он среди спутников их. После того как они совершили дневной путь, они стали искать Иисуса среди своих родственников. Не найдя его, они опечалились и снова

вернулись в город, ища его. И на третий день нашли его в храме сидящим среди учителей, слушающим их и задающим им вопросы. Все внимали и дивились, как это, будучи мальчиком, он отвечает старейшинам и учителям народа, разясняя закон и притчи пророков. Мать Иисуса, подойдя к нему, сказала: К чему ты сделал это, дитя? вот мы в горе искали тебя. И сказал им Иисус: Зачем вы меня ищете? разве вы не знаете, что мне должно быть в доме отца моего? Книжники же и фарисеи сказали: Ты мать этого мальчика? Она отвечала: Да. И сказали ей: Блаженна ты между женами, так как благословил Бог плод чрева твоего: таковой славы, таковой доблести и мудрости мы никогда не видели и никогда о ней не слыхали. Иисус, встав, последовал за матерью своею и был в повиновении у родителей своих. Мать его сохраняла про себя все бывшее. Иисус же преуспевал в мудрости, возмужалости и благодати. Ему слава во веки веков, аминь" (ср. Лк. 2, 41—52).

Имеется несколько редакций евангелия Фомы: а) подробное изложение на греческом языке, дошедшее до нас, однако, лишь в поздних рукописях и носящее явные следы переработки; б) более сокращенный рассказ, также на греческом языке; в) сирийская версия, дошедшая в рукописи VI в. и представляющая сокращение подробного изложения; г) с ним близко совпадает версия на латинском языке; д) свободная переработка, на латинском языке, так назыв. евангелие псевдо-Матфея.

9. Своеобразное место среди апокрифических евангелий занимают те из них, которые, так или иначе, связаны с именем Пилата.

Чтобы отпарировать подозрения со стороны язычников, чтобы обезопасить себя от нападков государственной, римской, власти, наконец, чтобы содействовать распространению нового учения, христиане, в течение II в., вынуждены были заняться выяснением

вопроса о своем правовом положении в государстве. Для этой цели предстояло установить, по крайней мере, то, как относилась к христианству, в момент его зарождения, власть держащая, бывшая в то время в Палестине. Евангельское „Воздадите Божие Богу, Кесарево — Кесареви“ определенно указывает, что первоначальное христианство вовсе не мечтало о реальной оппозиции светской власти, что, напротив, оно готово было вполне признавать эту власть, исполнять ее законные требования. С нерасположением и подозрением к себе со стороны как римских властей, так и языческого общества вообще, первоначальное христианство старалось бороться исключительно мерами морального воздействия. И ранне-христианская апологетическая литература служит лучшим тому доказательством. Христиане не нападают, они лишь защищаются от взводимых на них обвинений, защищая, вместе с тем, и истинность исповедуемого ими учения. Главные доводы для такой защиты христиане могли извлечь уже из канонических книг Нового завета, в частности из канонических евангелий, этих книг „любви и мира“ по преимуществу.

В связи с общим характером апологетической литературы II в. возникли и такого рода произведения, отнесенные потом к разряду апокрифических, в которых ясно проглядывает стремление доказать, что главный официальный виновник смерти Христа, Пилат, действительно, был „неповинен в крови праведника сего“. Личность Пилата привлекает к себе всеобщее внимание, как свидетеля последних дней жизни Христа, как человека, изрекшего над ним смертный приговор. Почему он так поступил? Что побудило его „пролить кровь неповинную“? Как могло бы торжествовать христианство, если бы удалось доказать, что Пилат, хотя бы в душе, скрыто, стоял на стороне Христа, что он отдал его на казнь, руководствуясь не личным нерасположением к Христу, что его симпатии лежали на стороне Христа! Христианская литература с жадностью ухватилась за эту идею, старалась развить и обосновать ее. Стрем-

ление „обелить“ Пилата замечается уже в канонических евангелиях. В апокрифическом евангелии от Петра с Пилата снимается почти всякая вина по отношению к Христу.

Возможно, что это стремление смягчить вину Пилата находило свое выражение не только попутно, в связи с рассказами, касающимися евангельской истории вообще. Оно могло проявляться и самостоятельно. И для этого можно было воспользоваться двумя средствами: а) или пред'явить подлинные акты, касающиеся процесса Христа, б) или представить донесения Пилата римскому императору по поводу заключительной стадии этого процесса.

И о том и о другом мы находим указания, восходящая уже ко II в. Иустин мученик неоднократно упоминает об „актах“, деяниях, случившихся при Понтии Пилате; из этих „актов“, по словам Иустина, можно было убедиться, насколько правильно судил Пилат о личности и деятельности Христа. Трудно решить, видел ли Иустин эти „акты“ сам, или он только слышал о них, или он просто допускал возможность их существования. Сохранившиеся до нас „Акты Пилата“ относятся, как мы увидим ниже, уже к началу V в., но, возможно, они основываются на более древних источниках, точно выделить которые, однако, было бы бесплодною задачею.

Тертуллиан, расцвет литературной деятельности которого падает на начало III в., ссылается на донесение Пилата Тиберию. Откликом этого донесения служит сохранившееся по-гречески и по-латыни письмо Пилата к императору Клавдию. Письмо это, конечно, апокрифично, в нем имеются вставки, происходящие из более позднего времени. Но, в целом виде, письмо производит впечатление „старины“, и нет существенных препятствий относить его появление к слишком уже позднему времени. Вот что говорится в этом письме: „Недавно случилось нечто, обнаруженное мною лично: иудеи, из ненависти, наказали самих себя и своих потомков жестоким осуждением. Дело в следующем: их отцы имели обещание, за-

ключавшееся в том, что бог пошлет им с неба своего святого, который по заслугам назван будет их царем. Бог обещал послать его на землю чрез посредство девы. И вот он-то и явился в Иудею во время моего там управления. Иудеи видели, как он слепых делал зрячими, прокаженных чистыми, как он врачевал расслабленных, изгонял из людей демонов, воскрешал даже мертвых, повелевал ветрами, шествовал сухими ногами по волнам морским и совершил много других чудесных знамений. И так как весь народ иудейский называл его сыном Божиим, то возненавидели его иудейские первосвященники, схватили его и предали мне. Измышляя ложь на ложь, они сказали, что он волшебник и поступает против их закона. Я же, полагая, что это верно, подверг его бичеванию и предал его им на их усмотрение. А они распяли его и, когда он был погребен, приставили к нему стражу. Он же, в то время, как мои солдаты несли стражу, на третий день воскрес. Низость иудеев дошла до такой степени, что они подкупили моих солдат, приказав им говорить так: Скажите, что ученики его похитили тело его. Но солдаты, хотя и получили деньги, не могли молчать; они засвидетельствовали, что он воскрес, что они видели это, что иудеи их подкупили. Я доношу тебе обо всем этом, чтобы не распространилась какая-либо иная ложь и чтобы ты не подумал, что следует верить лживым иудеям“.

Письмо это, построенное на данных канонических евангелий, главным образом, евангелия от Матфея, носит, несомненно, тенденциозный характер. Латинская редакция этого письма попала в так наз. евангелие Никодима.

Евангелие Никодима состоит из двух частей. Первая часть носит заглавие: „Воспоминание о Господе нашем Иисусе Христе и о деяниях его, имевших место при Понтии Пилате“, или „Повествование о страданиях Господа нашего Иисуса Христа и о святом его воскресении, составленное иудеем Ананией, переведенное с еврейского на греческий топархом римским Никодимом“. Эта часть составлена каким-то иудео-

христианином для своих единовѣрцев. Автор хорошо знаком с иудейскими учреждениями и во многих пунктах примыкает к данным канонических евангелий, но включает, наряду с этим, в свой рассказ, и черты совершенно фантастические, как показывает, например, следующий рассказ: „Когда Иисус вошел (к игемону) и знаменосцы держали знамена, согнулись верхушки их и поклонились Иисусу. Иудеи, увидев, как согнулись знамена и поклонились Иисусу, громко стали кричать на знаменосцев. Пилат говорит тогда иудеям: Не удивляетесь ли вы тому, как склонились знамена и поклонились Иисусу? Отвѣчают иудеи Пилату: Мы видели, как знаменосцы склонили знамена и поклонились Иисусу. Игемон, призвав знаменосцев, говорит им: Зачем вы это сделали? Они отвѣчают Пилату: Мы — греки, перодулы, как могли поклониться ему? Когда мы держали знамена, верхушки сами собою склонились и поклонились ему. Говорит Пилат начальникам синагоги и старцам народным: Выберите сильных и крепких людей, пусть они держат знамена; посмотрим, склонятся ли знамена сами собою. Старейшины иудейские выбрали 12 сильных и крепких мужей, заставили их держать знамена и поставили пред трибуналом игемона. Говорит Пилат курсору: Выведи его (Иисуса) из претория и снова приведи его сюда каким хочешь способом. Иисус и курсор вышли из претория. Пилат, призвав прежних знаменосцев, говорит им: Я поклялся здравием Кесаря: если знамена, при виде Иисуса, согнутся, отрублю вам головы. И приказал игемон войти Иисусу вторично... И, когда он вошел, снова склонились знамена и поклонились Иисусу“.

Начинается евангелие с допроса чинимого Пилатом Христу. „Архиереи и книжники, сотворивши совет, приплыли к Пилату и обвиняли Иисуса во многих делах, говоря так: Мы знаем, что он сын плотника Иосифа и родился от Марии, а он называет себя сыном Божиим и царем. Сверх того он нарушает субботу и хочет ниспровергнуть наш отцовский закон. Спрашивает Пилат: Что же он делает и что желает ниспровергнуть?

Отвечают иудеи: Мы имеем закон, чтобы в субботу не врачевать никого. А он вылечил в субботу хромых, кривых, сухих, слепых, расслабленных, немых, бесноватых от дурных дел. Говорит им Пилат: Каких дурных дел? Говорят ему иудеи: Он—шарлатан, изгоняет демонов именем Веельзевула, повелителя демонов, и все покоряется ему. Говорит им Пилат: Нельзя изгонять демонов именем духа нечистого, можно их изгонять только именем бога Асклепия“... „И снова вошел Пилат в преторий, окликнул Иисуса и сказал ему: Ты—царь иудейский? Отвечал Иисус Пилату: От себя ты это говоришь, или иные сказали тебе это обо мне? Говорит Пилат Иисусу: Разве я—иудей? Народ твой и первосвященники предали мне тебя. Что ты сделал? Отвечал Иисус: Царство мое не от мира сего. Если бы царство мое было от мира сего, слуги мои старались бы, чтобы я не был предан иудеям. Ныне же царство мое не отсюда. Спросил его Пилат: Итак, ты—царь? Отвечал ему Иисус: Ты говоришь, что я—царь. Я родился и пришел для того, чтобы всякий, слушающий истину, слушал голос мой. Говорит ему Пилат: Что есть истина? Говорит ему Иисус: Истина с неба. Говорит Пилат: Следовательно, на земле нет истины? Говорит Иисус Пилату: Ты видишь, как говорящих истину предают на суд люди, имеющие власть на земле“...

На суде выступают свидетели за и против Иисуса. „Некто Никодим, иудей, став пред ижемоном, говорит: Прошу тебя, дозвожь мне сказать несколько слов. Говорит Пилат: Скажи! Говорит Никодим: Я сказал старейшинам, священникам, леви-там и всему народу иудейскому в синагоге: Чего вы ищете от этого человека? Этот человек творит много чудесных знамений, каких никто не сотворил и не сотворит. Отпустите его и не замышляйте против него ничего дурного. Если от Бога исходят творимые им знамения, они будут прочными, если от людей—погибнут. Ибо и Моисей, посланный Богом в Египет, сотворил много знамений, которые повелел ему Бог сотворить пред Фараоном, царем египетским. И были там служители

Фараона, Иаммес и Иамбрес. Они сотворили немало знамений, которые творил и Моисей, и египтяне считали их богами. И так как сотворенные ими знамения были не от Бога, погибли и они и уверовавшие в них. А теперь отпусти этого человека, ибо он недостоин смерти. Говорят Никодиму иудеи: Ты был его учеником, потому и защищаешь его. Говорит им Никодим: Что же и игемон был его учеником и защищает его? Разве не Кесарь поставил его на его должность? Иудеи гневались и скрежетали зубами на Никодима. Говорит им Пилат: Чего вы скрежете зубами, услышав правду? Говорят иудеи Никодиму: Вместе с правдой раздели и участь его! Говорит Никодим: Аминь, аминь, и разделю как вы сказали "... Из числа свидетелей выступает Вероника: „Я истекала кровью и прикоснулась к краю одежды его, и кровь, истекавшая у меня в течение 12 лет, остановилась. Говорят иудеи: У нас есть закон, по которому женщина не должна выступать свидетельницей“.

Вторая часть евангелия Никодима, иначе называемая: „Сошествие Христа в ад“, составлена также иудео-христианином, хорошо знакомым с мессианскими чаяниями иудеев, но усвоившим себе также и гностические воззрения. В „Сошествии“ рассказывается о том, что произошло в аду, когда Христос сошел туда, чтобы освободить томившиеся там души от ига сатаны и смерти. Рассказ совершенно фантастический. Вот какими речами раздражаются побежденные сатана и ад: „Я побежден, горе мне! Но кто же это, имеющий такую власть и силу? И кто пришел сюда, непричастный греху, невзрачный на вид и много могущий, низкий и высокий, раб и господин, воин и царь, имеющий власть над живыми и мертвыми? Ко кресту был пригвожден и в могиле погребен, а ныне стал свободен и сокрушил всю силу нашу. Не Иисус ли ты, о котором говорил архистратиг сатана, что ты чрез крест и смерть наследуешь весь мир? Тогда царь славы, схватив архистратига сатану за голову, передал его ангелам и сказал: В оковы

закуйте его руки, ноги, шею и уста. Затем, передав его аду, сказал: Прими его и бережно охраняй до второго моего пришествия. И ад, приняв сатану, говорит ему: Веельзевул, наследник огня и наказания, враг святых, зачем ты устроил так, чтобы распятый царь славы пришел сюда и обнажил нас? Повернись и посмотри: ни одного мертвеца не осталось у меня; все то, что ты приобрел древом познания, ты потерял из-за древа крестного. И радость твоя обратилась в горе. Желая умертвить царя славы, ты умертвил самого себя. Ведь, раз я получил тебя, чтобы крепко держать, ты на опыте узнаешь, сколько бед я тебе причиню. О архидиавол, начало смерти, корень греха, завершение всякого зла, какое зло ты нашел в Иисусе и учинил гибель его? Как посмел ты такое зло совершить? Как решил ты привести в эту тьму такого человека, из-за которого ты потерял всех от века умерших?”

К памятникам, связанным с именем Пилата, примыкает ряд других, еще более поздних произведений, заключающих в себе, в одинаковой мере, обилие романических и фантастических черт.

10. Обширная литература апокрифических евангелий, засвидетельствованная нам памятниками, сохранившимися в целом виде и в отрывках, а также в ссылках на них у отцов церкви, тянется на протяжении II—V вв., переходя отчасти в средневековье. Время появления их было эпохой борьбы христианства за свое существование и упрочение, время его победы, время возникновения всякого рода еретических учений и церковных соблазнов.

Поводы к составлению апокрифических евангелий могли быть самые разнообразные. Отчасти они преследуют ту же цель, что и евангелия канонические, и на основе устного предания, а также и при посредстве письменных источников, ставят своею задачею изобразить жизнь, „слова“ и „дела“ Христа. Отчасти апокрифические евангелия имеют в виду дать более подробные сведения о таких моментах в жизни Христа, о которых в канонических евангелиях мало рассказывается,

либо совсем не повествуется. Такими моментами являются, по преимуществу, детство и отрочество Христа, события, последовавшие за его воскресением (вспомним, что, по древней традиции, время это исчислялось в 40 дней, по традиции еретической в 18 месяцев и даже в 12 лет). Некоторые апокрифические евангелия ставят задачей как бы подкрепить историчность евангельского повествования более подробными сообщениями. Наконец, значительная часть апокрифических евангелий преследует определенную тенденцию—оправдать и укрепить те или иные богословские и религиозные воззрения. Эта тенденциозная точка зрения повела, прежде всего, к возникновению гностических евангелий. Нельзя, в конце концов, не отметить, что, помимо только что указанных поводов, появление апокрифических евангелий может найти себе объяснение и в чисто личных мотивах, руководивших их авторами и заключающихся в удовлетворении авторского самолюбия. Чтобы придать своему произведению больший авторитет, чтобы содействовать более широкому его распространению, авторы апокрифических евангелий выпускали их в свет под покровом седой старины, выдавали их за произведения апостолов, или лиц, стоявших вообще близко к Христу. Материал могла доставлять, помимо устной традиции, фантазия, иногда даже языческие сказания. Но все же, чаще всего, авторы апокрифических евангелий старались опираться на канонические евангелия, преимущественно на синоптиков. Те события из жизни Христа, на которые у последних давались только намеки, в апокрифических евангелиях разрабатывались со всею тщательностью. Случалось и так, что какое-либо изречение Христа, стоящее у синоптиков, превращалось в апокрифических евангелиях в целое событие, этим изречением обусловленное. Пророчества ветхо-заветные об Иисусе Христе, предвещения об явлении Мессии понимались в буквальном смысле и давали материал для самых причудливых построений.

Как осложняется постепенно содержание апокрифических

евангелий, принимая все более и более фантастический характер, создавая из простого повествования роман, сказку, так изменяется и их форма. Первоначально сравнительно краткие, они чем дальше, тем становятся все более и более распространенными. Одновременно с этим и художественное достоинство их клонится к упадку, чтобы, в конце концов, окончательно выродиться.

Мало-мальски надежного исторического материала в апокрифических евангелиях почти совсем нет. Но для истории культуры первоначального христианства, для истории еретических учений, христианской догматики в них сокрыты богатые данные. Нужно только уметь их вскрыть и правильно оценить. В историко-литературном же отношении значение апокрифических евангелий чрезвычайно велико: они знаменуют собою начало развития той апокрифической литературы, которая таким пышным цветом расцвела в средние века, перешла в новое время и удержалась до наших дней, с тем, очевидно, чтобы никогда не прекращаться.

V. Заключительные замечания.

1. Оценивая евангелия как памятники историко-литературные, нужно постоянно помнить, что они возникли в определенной культурной среде и исторической обстановке, что было бы поэтому методически неправильно рассматривать евангелия как какие-то особняком стоящие литературные произведения. Прежде в науке, особенно богословской, распространен был совершенно фальшивый взгляд на евангелия (имеем в виду, конечно, евангелия канонические): в них усматривали произведения не только вполне оригинальные, но даже изолированные в своей оригинальности, и эту оригинальность евангелий всячески старались обезопасить от каких бы то ни было на нее посягательств. Споры нет: в области мировой литературы евангелия представляют собою, действительно, оригинальное явление, подыскать полных аналогий которому из памятников, предшествовавших евангелиям, было бы очень трудно, чтобы не сказать невозможно. Но, ведь, оригинальность того или иного литературного произведения—понятие относительное, имеющее определенные границы. И задачей всякого исследования является установить, по возможности, точно эти границы. А последняя работа значительно не только облегчается, но и укрепляется в том случае, если будут установлены точки соприкосновения того или иного произведения с произведениями аналогичными. Установлению этих точек соприкосновения по отношению к евангелиям и будут посвящены наши „заключительные замечания“, причем мы

будем обращаться, главным образом, к евангелиям каноническим, памятуя о том, что апокрифические евангелия, несомненно, возникли уже в подражание каноническим и потому принципиального значения при обсуждении поставленной нами задачи иметь не могут.

И еще одну оговорку нужно сделать предварительно: всякое литературное произведение состоит из содержания и формы. Эти части, тесно между собою связанные, могут либо находиться в гармонии между собою, либо доминировать одна над другою, либо даже резко различаться друг от друга. С этим нужно постоянно считаться при оценке оригинальности, индивидуальности литературного произведения. Новому содержанию литературного произведения можно придать установившиеся уже ранее формы и тем, до известной степени, его обесцветить. И наоборот, старое, даже избитое содержание можно облечь в такие новые формы, что произведение будет признано более оригинальным, чем оно того заслуживает.

Чтобы не возвращаться более к вопросу о взаимоотношениях содержания и формы, должно кратко отметить, что канонические евангелия в данном случае представляют собою такие литературные произведения, в которых форма вполне гармонирует с содержанием. Если выделить четвертое евангелие, занимающее, как мы видели, особое место в ряду остальных, то следует признать, что простоте, наглядности, сравнительной бес'искусственности их содержания вполне соответствуют и аналогичные свойства их формы. Уже одно это способно было бы придать евангелиям, как литературным памятникам, исключительное значение в мировой литературе.

2. Так как евангелия возникли в иудейской среде, то первоначально пытались и их и все христианство вообще выводить непосредственно из иудейства. И действительно, иудейство, особенно та часть его, из которой возникло новое вероучение, представляло собою столь прочную и замкнутую в

себе силу, что всякое движение, вышедшее из недр его, должно было носить на себе неизбежно печать своего происхождения. Сам Христос называет себя исполнителем ветхо-заветного закона. Пятикнижие Моисеево, книги пророков — единственные книги, которые он чаще всего цитирует. Если, таким образом, иудейство существенно должно было обусловить собою христианство, то оно, тем не менее, не может быть выводимо непосредственно из него. Более того: в существенных пунктах христианство является исправлением иудейства и дает ответы на те загадочные вопросы, которые иудейство не могло разрешить.

Теперь все более и более укрепляется убеждение, что создатель христианства мог найти в Моисеевых книгах, у пророков слова для своих мыслей, но не побуждения к ним. И в настоящее время развивается другое положение: действенные силы христианства нужно искать в эллинстве, тем более, что значительная часть эллинских представлений продолжала, повидимому, жить в христианстве. Были попытки тесно связать христианство с эллинизмом, выводить его происхождение из эллинской философии и этики. Попытки эти должны быть признаны неудачными. Синоптические евангелия, наряду с главными посланиями ап. Павла, дают нам представление о совершенно индивидуальном религиозно-нравственном мировоззрении первоначального христианства. С теми основами, какие заложены были в эллинизме, проповедь Христа имеет слишком мало общего. В этом отношении благовестие Христа стоит с иудейством куда в более тесной связи, имеет больше точек соприкосновения. И это понятно: благовестие Христа покоилось на известных предпосылках, содержащихся в иудействе, коренилось в иудейских понятиях, иудейском мировосприятии, конечно; не в фарисейском мировоззрении, с которым Христос постоянно и упорно боролся, а в мировоззрении, нашедшим свое выражение в ветхо-заветных книгах. Впрочем, и тут старые, отжившие формы иудейства были заполнены

новым содержанием, источником которого была царившая тогда эллинистическая культура. Однако, и в данном случае в духовный горизонт первоначального христианства проблемы и мысли этой культуры вряд ли глубоко проникали. Если в учении Христа можно отметить совпадения с учением Сократа, с философией стоиков, то эти совпадения, скорее всего, носят случайный характер, и объяснять этими совпадениями какую-либо зависимость или преемственность нельзя и не следует. Разумеется, после того как иудеи все более и более приобщались к эллинистической культуре, в их среду могли проникать чужие мысли, чужие представления. Но были ли эти представления чисто-эллинскими? Сомнительно. Не нужно забывать, что эллинистическая культура представляла собою соединение элементов чисто-эллинских с восточными, а последние были, во всяком случае, ближе к иудейству, чем первые. Один современный исследователь истории религий готов христианство, в значительной его части, выводить из восточной мистики. Может быть, такая постановка вопроса грешит слишком большим радикализмом, но в принципе и с известными ограничениями возражать против нее вряд ли было бы основательно.

Лишь после того, как христианство вплотную соприкоснулось с эллинистической культурой, приняло для своего распространения эллинскую речь, лишь после того, как язычники стали обращаться в христианство—а, принимая его, они, разумеется, не могли забыть совершенно о своей прежней культуре и, часто, даже став христианами, оставались верными ей,—лишь после всего этого процесса можно было бы говорить о проникновении в значительной мере в христианство тех или иных элементов эллинистической культуры. Степень этого влияния была обусловлена большею или меньшею интеллектуальностью отдельных индивидов. В общем, можно отметить любопытный факт: чем дальше, тем таких эллинистических наслоений в древне-христианской культуре становится больше, они более резко бросаются в глаза. В канонических же, особенно синоп-

тических, евангелиях эти наслоения отыскиваются лишь с трудом и устанавливаются не без сомнений и колебаний. Гэтч, автор прекрасной книги „Эллинизм и христианство“, переведенной и на русский язык¹⁾, правильно отмечает, что древнейшие формы христианства стояли не только вне греческой философии, но и рассчитаны были на такие общественные слои, до которых философия не доходила, и на такую точку зрения, которой философия не признавала. Но, замечательно, через 150 лет после того, как христианство вступило в более близкое общение с эллинской философией, воззрения и методы последней в такой мере проникли в христианство и заняли там такое широкое место, что впоследствии из него развилось столько же философских, сколько и религиозных систем.

3. Если и оказываются точки соприкосновения первоначального христианства с эллинистической культурой, то они носят не столько внутренний, сколько внешний характер. Элементы более возвышенной эллинистической культуры, проникая в христианство, держались, так сказать, на его поверхности, не затрагивали его глубины, носили отпечаток чего-то случайного, непреднамеренного. Тот общий язык, который, благодаря ап. Павлу, становится могучим средством распространения христианства, служил посредником и для распространения эллинистических представлений, „эллинизировал“ христианские понятия. Но и в отношении языка мы замечаем такой факт: древнейшая христианская литература сравнительно мало пользуется литературной *koinë*; ей, скорее, свойственны слова и обороты народного греческого языка. В евангелиях влияние литературной *koinë* чувствуется лишь у Луки, оно мало заметно у Матфея и Марка. Справедливо замечено, что в эпоху первоначального христианства устное

¹⁾ Общая история европейской культуры. Раннее христианство. Издание Брокгауз-Ефрон.

слово значило куда больше, чем слово писанное. Христос, даже если он и умел писать, не писал потому же, почему не писал и Сократ. Оба они хорошо понимали, что словом можно достигнуть большего, чем речью написанною, как бы хорошо она ни была составлена.

Тем не менее некоторые особенности евангельского повествования роднят его с эллинистической литературой. Для того, чтобы правильнее оценить это, полезно припомнить, из каких частей это повествование состоит.

Евангелие включает в себе сопоставление „слов“ и „дел“ Христа. „Слова“ Христа суть именно слова (*logoi* или *logia*). Это, во всяком случае, не речи, как их понимала греческая риторика, а сопоставление отдельных сентенций, правил житейской мудрости, облеченное в рамки повествования и к нему приноровленное (исключение представляет, как мы видели, четвертое евангелие, но оно в данном случае стоит особняком). Пробовали сопоставлять „слова“ Христа с очень распространенной в античной литературе формой апофтем, изречений, особенно таких, какие приписывались великим людям. Но сопоставление логиев с апофтемами носит скорее лишь формальный характер. Правда, и апофтемы греческих мудрецов и философов включались в рамки повествования, но последнее носило совершенно иной характер, чем какой сказывается в евангелиях. И вряд ли евангельские логики были сочинены по образцу апофтем, а затем уже включены в евангельское повествование. Дело в том, что логики слишком тесно сливаются с повествовательною частью евангелий, составляют с нею, в отношении композиции, одно целое; они не производят впечатления чего-то добавленного впоследствии, каких-то вставок в повествовательную часть.

Один византийский лексикограф дает такое определение слову *logia*: „*logia*—то, что говорится божеством прозаическою речью“; лексикограф, таким образом, противопоставляет *logia chrēsmoi*—тому, что изрекается в метрической форме.

У LXX толковников логиями часто называются пророчества, так же, как и у ап. Павла (Рим. 3, 2). В „Деяниях“ слово *logia* употребляется для обозначения предписаний закона, которые суть живые слова (7, 38). Итак, *logion* есть авторитетное заявление по вопросу религиозному, или нравственному. Поэтому впоследствии христианские писатели часто пользовались этим словом для обозначения текстов священного писания, признаваемого боговдохновенным, и придавали ему дидактическое значение. И одно собрание логиев заключало бы в себе не историческое повествование, а своего рода поучение, поучительный трактат.

Но в евангельском повествовании логии тесно связаны с повествовательной частью, не могут быть отделены от нее, и это придает евангельскому рассказу совершенно оригинальную форму, не имеющую аналогий в предшествующей литературе. Эта форма оказалась жизненной, нашла дальнейшее распространение. В сущности, все апокрифические евангелия построены, в отношении композиции, по образцу канонических: и в них мы находим то же изложение „слов“ и „дел“ Христа.

Какова бы ни была историческая ценность евангельского повествования по содержанию, по форме оно, как памятник историко-литературный, может быть отнесен к разряду произведений исторических, т. е. преследующих ту же цель, что и история. Но в античной историографии легенда не отделялась от истории, составляя с нею одно неразрывное целое. Исключения из этого общего правила если и встречались, то редко. И в евангельском повествовании легенда тесно сплелась с историей, а в апокрифических евангелиях первая даже значительно доминировала над последней. Повествование о рождении и детстве Христа, имеющееся, как мы видели, только в евангелиях от Матфея и Луки, представляет очевидную легенду, возникшую, как показал Узенер¹⁾, значительно позже

¹⁾ H. Usener, *Geburt und Kindheit Christi* в его *Vorträge und Aufsätze*, Lpzg. 1907.

того, как учение и история страданий Христа были зафиксированы на письме. Узенер подверг детальному критическому разбору легенду о рождении и детстве Христа у Матфея и Луки и пришел к тому выводу, что легенда, передаваемая в первом евангелии, покоится на безхитростном воспроизведении устной традиции, тогда как легенда, сохранившаяся в третьем евангелии, носит все следы литературной обработки. Это сказывается на всей композиции передачи легенды у Луки. Последний строит свое повествование, исходя из той предпосылки, что деятельность Иоанна Предтечи предшествовала выступлению Христа на проповедь, что в лице Христа явился ожидаемый иудеями Мессия. Тщательно и остроумно проследив развитие легенды у Матфея и Луки, Узенер приходит к выводу, что первая легенда, во всех ее деталях, свидетельствует о ее языческом происхождении, возникла, вероятно, в „языческо-христианских кругах“ Малой Азии и получила законное право на существование благодаря тому, что автором первого евангелия были привлечены к обработке легенды, в письменной форме, ветхо-заветные пророчества. Что касается легенды, передаваемой третьим евангелистом, то она носит явные признаки „иудейско-христианского“ происхождения, знала Мессию только как сына человеческого и должна была, путем присоединения рассказа о благовещении, „встать в уровень с эпохой и соответствовать требованиям веры“.

Главное отличие легенд, передаваемых Матфеем и Лукою, заключается в том, что в первой из них подчеркивается божественное происхождение Христа, а это ведет нас в область эллинистических религиозных представлений, где так наз. апофеоза (т. е. идея обожествления человека) играла такую видную роль. Конечно, вера в божественность земного Христа есть основной фундамент христианства; но те камни, из которых этот фундамент был сложен, происходят, по замечанию одного ученого, „из разбитых изображений божеств эллинизма“. Без апофеозы Христа христианство, несмотря на возвышен-

ность и новизну своего учения, все-таки осталось бы чуждым эллинистическому миру. Не столько содержание учения Христа, сколько культ его приобрел исключительное значение в деле распространения христианства. И не случайно то, что обожествление Писуса, с одной стороны, и отказ христиан воздавать божеские почести статуе императора—с другой, вызвали конфликт между новым учением и государственною властью.

Рассказ легенды о том, что Христос родился от девы эллинского происхождения и напоминает во многом аналогичные черты эллинских сказаний. Звезда, указывающая на рождение Христа, играет роль в античных народных верованиях. Наконец, волхвы, как звездочеты, принадлежат античному, а не иудейскому мировоззрению.

Та черта легенды, согласно которой Иосиф „не знал“ жены своей, пока она не родила ему сына (Мф. 1, 25), находит себе аналогию в легенде о рождении Платона: отец последнего тщетно пытался плотски сойтись с его матерью; ему явился Аполлон, и он сохранял в чистоте свою жену до ее разрешения от бремени. По другой версии легенды, отцу Платона во сне приказано было не сообщаться со своею женою до истечения десяти месяцев. Та же характерная черта, что муж „не знает“ своей жены, потому что ей суждено произвести на свет сына от бога, встречается в легенде о божественном происхождении Александра Великого.

Легенды о рождении и детстве Христа не принадлежали к первоначальному составу евангелия, которое начиналось, как это мы видим во втором и четвертом евангелиях, с первого выступления Христа на общественную деятельность. Древнейший из всех свидетелей о Христе апостол Павел не только ничего не знает о детстве и отрочестве Христа, но он даже не говорит о крещении его в Иордане. Сыном Божиим Иисус является для апостола Павла не потому, что он божественно родился, или крестился, но потому, что он воскрес. Иисус, живший до того человеком, умерший как человек,

становится, вследствие этого чуда, сыном Божиим. Поэтому и на рассказ о крещении Христа в Иордане теперь склонны смотреть как на легенду, созданную также ради того, чтобы доказать божественность Христа, подтвердить, что он—обещанный Мессия. И в основе этой легенды лежат опять-таки две противоречивых версии: иудейско-христианская, согласно которой Богъ отец во время крещения Иисуса засвидетельствовал то, что он—Мессия, и языческо-христианская, по которой, при крещении Христа, было засвидетельствовано то, что он сын Божий. Эта легенда о крещении находит себе параллели в многочисленных сказаниях о явлении божества на земле. Греки называли это явление „эпифанией“ божества, и в силу этого многие эллинистические цари носили культовое имя „Эпифанов“ — явившихся богов. Множество примеров можно было бы указать, что эпифания божества давала в древности повод к возникновению нового культа, к построению нового храма. Уже в древнейшее время в греческом культе праздновалась, в особенности, эпифания тех божеств, которые явились к грекам изчужа (напр. Диониса). Для эллинистической эпохи засвидетельствованы, и притом документально, эпифании различных божеств.

Шаг за шагом в науке подбираются теперь параллели для отдельных частей евангельского повествования из области античной, преимущественно эллинистической, литературы. При распятии Христа, по свидетельству евангелий, „когда наступил шестой час, мрак распространился по всей земле до часа девятого“ (Мк. 15, 33, ср. Мф. 27, 45. Лк. 23, 45, где прибавлено: „причем случилось солнечное затмение“). После убийства Цезаря было солнечное затмение „от шестого часа до ночи“. То же повторяется при смерти императора Нервы. Но это народное представление о солнечном затмении в момент смерти великих, любезных богу людей может быть прослежено и в более раннюю эпоху. Так при смерти стояка Карнеада было затмение (по одним солнечное, по другим лун-

ность и новизну своего учения, все-таки осталось бы чуждым эллинистическому миру. Не столько содержание учения Христа, сколько культ его приобрел исключительное значение в деле распространения христианства. И не случайно то, что обожествление Иисуса, с одной стороны, и отказ христиан воздать божеские почести статуе императора—с другой, вызвали конфликт между новым учением и государственною властью.

Рассказ легенды о том, что Христос родился от девы эллинского происхождения и напоминает во многом аналогичные черты эллинских сказаний. Звезда, указывающая на рождение Христа, играет роль в античных народных верованиях. Наконец, волхвы, как звездочеты, принадлежат античному, а не иудейскому мировоззрению.

Та черта легенды, согласно которой Иосиф „не знал“ жены своей, пока она не родила ему сына (Мф. 1, 25), находит себе аналогию в легенде о рождении Платона: отец последнего тщетно пытался плотски сойтись с его матерью; ему явился Аполлон, и он сохранял в чистоте свою жену до ее разрешения от бремени. По другой версии легенды, отцу Платона во сне приказано было не сообщаться со своею женою до истечения десяти месяцев. Та же характерная черта, что муж „не знает“ своей жены, потому что ей суждено произвести на свет сына от бога, встречается в легенде о божественном происхождении Александра Великого.

Легенды о рождении и детстве Христа не принадлежали к первоначальному составу евангелия, которое начиналось, как это мы видим во втором и четвертом евангелиях, с первого выступления Христа на общественную деятельность. Древнейший из всех свидетелей о Христе апостол Павел не только ничего не знает о детстве и отрочестве Христа, но он даже не говорит о крещении его в Иордане. Сыном Божиим Иисус является для апостола Павла не потому, что он божественно родился, или крестился, но потому, что он воскрес. Иисус, живший до того человеком, умерший как человек,

становится, вследствие этого чуда, сыном Божиим. Поэтому и на рассказ о крещении Христа в Иордане теперь склонны смотреть как на легенду, созданную также ради того, чтобы доказать божественность Христа, подтвердить, что он — обещанный Мессия. И в основе этой легенды лежат опять-таки две противоречивых версии: иудейско-христианская, согласно которой Бог отец во время крещения Иисуса засвидетельствовал то, что он — Мессия, и языческо-христианская, по которой, при крещении Христа, было засвидетельствовано то, что он сын Божий. Эта легенда о крещении находит себе параллели в многочисленных сказаниях о явлении божества на земле. Греки называли это явление „эпифанией“ божества, и в силу этого многие эллинистические цари носили культовое имя „Эпифанов“ — явившихся богов. Множество примеров можно было бы указать, что эпифания божества давала в древности повод к возникновению нового культа, к построению нового храма. Уже в древнейшее время в греческом культе праздновалась, в особенности, эпифания тех божеств, которые явились к грекам изчужа (напр. Диониса). Для эллинистической эпохи засвидетельствованы, и притом документально, эпифании различных божеств.

Шаг за шагом в науке подбираются теперь параллели для отдельных частей евангельского повествования из области античной, преимущественно эллинистической, литературы. При распятии Христа, по свидетельству евангелий, „когда наступил шестой час, мрак распространился по всей земле до часа девятого“ (Мк. 15, 33, ср. Мф. 27, 45. Лк. 23, 45, где прибавлено: „причем случилось солнечное затмение“). После убийства Цезаря было солнечное затмение „от шестого часа до ночи“. То же повторяется при смерти императора Нервы. Но это народное представление о солнечном затмении в момент смерти великих, любезных богу людей может быть прослежено и в более раннюю эпоху. Так при смерти Стоика Карнеада было затмение (по одним солнечное, по другим лун-

ное). Уже в „Илиаде“ (XVI, 567) говорится, что Зевс, когда погиб его любимый сын Сарпедон,

„ужасную ночь распростер над долиной убийства,
Брань за любезного сына сугубо ужасна да будет“.

К сошествию Христа во ад указываются параллели из эллинистических воззрений о бессмертии, о „странствованиях второго бога“ (Осириса, или Гора, Аттиса, или Адониса) по подземному миру.

Количество подобного рода параллелей могло бы быть и увеличено, но, привлекая их, все же правильнее соблюдать осторожность и остерегаться увлечений. Лишь еще на одну параллель хотелось бы указать: слово „Спаситель“ (sôtêr) ведет свое происхождение также из эллинистического культового языка, где оно употребляется, как культовое имя многих царей и династов. В христианской литературе слово это появляется, однако, сравнительно поздно: пока с ним связано было языческое представление, его старались избегать. Равным образом употребительное в христианском культе слово „Господь“ (Kyrios), как название Христа, является не только переводом с арамейского, не только греческою передачею названия Иисуса, которое употреблялось уже его учениками, но обозначение „Господь“ и обращение „Господи“ встречаются так же в эллинистическом культовом языке. Позднее оно применялось обыкновенно для обозначения римского императора, как божественного владыки. Наконец, христианский термин „пришествие“ (parusia) служило в языческой литературе, с давних пор, обозначением явления божества в посвященных ему местах культа; оно же употреблялось для того, чтобы обозначить прибытие эллинистических царей и римских императоров (и даже магистратов) в города их подданных.

Рассказы о чудесах Христа занимают, как известно, значительную часть евангельского повествования. В основе их лежит то общераспространенное представление, что злые духи

могут вселяться в человека, подчинять себе его волю, что болезни, ненормальные душевные состояния должны быть приписываемы воздействию злых духов. Рассказами о чудесах полна языческая, особенно эллинистическая, литература, и сообщения о них заносились даже в официальные документы. Равным образом в языческой литературе сохранилось много рассказов о заклинании злых духов, и эти рассказы, в деталях, напоминают рассказы евангельские.

У Лукиана (II в. по Р. Хр.) рассказывается в трактате „Любитель лжи“ об одном сирийце из Палестины, который принимал многих больных, страдающих при лунном свете падучей; они закрывали при этом глаза, изо рта их била пена. Сириец исцелял их. „Когда он подходит к больному и задает ему вопрос, откуда в тело его вошли болезни, сам больной молчит, а злой дух по-гречески, или по-варварски, или иначе, смотря по тому, откуда он родом, отвечает сирийцу, как и откуда вошел он в болящего. Сириец изгоняет злого духа, приводя его к клятве, причем прибегает к угрозам, если дух не соглашается дать клятву. Я видел сам, говорится у Лукиана, как злой дух выходил из человека, похожий цветом на черный дым“. С этим рассказом любопытно сравнить Мк. 9, 17 сл. (отец больного юноши говорит Христу): „Я привел сына моего к тебе, одержимого духом немым. И где ни схватит его, трясет его и он выпускает пену и скрежещет зубами и цепенеет... И привели (больного) к Христу и, как только увидел его, сотряс его дух, и, упавши на землю, катался, выпускал пену. И спросил Иисус отца его, давно ли это с ним сделалось. Он же сказал: С детства. И часто и в огонь его бросал и в воду, чтобы погубить его. Если что можешь, помоги нам, сжалившись над нами... Иисус запретил духу нечистому, говоря ему: Дух немой и глухой, повелеваю тебе, выйди из него и больше не входи в него. И, закричав и сильно сотрясши его, вышел. И стал он как труп, так что многие говорили, что он умер“. У Филострата (на рубеже

II и III вв. по Р. Хр.), в составленной им биографии „чудотворца“ Аполлония Тианского, приводится много рассказов об изгнании злых духов. Например, одна женщина просит Аполлония излечить ее 16-летнего сына, в которого вселился злой дух два года тому назад. Дух гонит бесноватого в пустынные места, сын кричит не своим голосом, дико смотрит. Чудодей дает женщине письмо на имя духа, в котором грозит ему и устрашает его. Ср. Мк. 5, 2: бесноватый жил в гробах... „и всегда, и днем и ночью в гробах и в горах вопил он и бился о камни“. Мф. 12, 43: „Когда дух нечистый изыдет из человека, он проходит безводные места, ища покоя, и не обретает“. Тацит в своих „Историях“ рассказывает об исцелениях, совершенных Веспасианом в Александрии. Один слепой умолял государя удостоить его окропить щеки и веки глаз слюной (ср. Ио. 20. 9, 6: Христос „плюнул на землю и сотворил брение от плюновения и помазал брением очи слепому“). Другой, у которого болела рука, просил императора потоптать его подошвой ноги. Веспасиан исполнил просьбу того и другого, и оба они получили исцеление. „Те, которые были при этом, прибавляет Тацит, и теперь (т. е. в начале II в.) еще свидетельствуют о том и другом факте, когда нет уже никакой выгоды лгать“. В одной заклинательной формуле, относящейся к первой половине II в. по Р. Хр. говорится, как нужно воскрешать мертвых: „Заклинаю тебя дух, блуждающий по воздуху, войди (в тело), одухотвори (его), укрепи, пробуди силою вечного бога это тело и пусть он пойдет к тому месту, где нахожусь я, совершающий это силою Фаифа, святого бога“.

Приведенных примеров — число их, повторяем, можно было бы значительно увеличить — достаточно, чтобы сделать некоторые выводы общего характера. Оба элемента, лежащие в основе христианства, иудейско-христианский и языческо-христианский, вступили один с другим уже очень рано в тесное соприкосновение. Вряд ли удастся когда-либо с полною точ-

ностью установить, когда и где впервые иудейская вера в Христа-Мессию, принявшего человеческий образ, перешла в свойственное эллинизму представление об Иисусе, как Боге и Божиим сыне. Можно утверждать лишь одно, что культ Христа, легенда о его божественности, ведет свое происхождение от эллинистических воззрений и первоначально было совершенно чуждо той обстановке, среди которой развивалась деятельность Христа. Мы знаем, что у апостола Павла, в мировоззрении которого основу составляло иудейское богословие, так же, как и среди иудеев рассеяния, эллинизм имел руководящее значение: не забудем, что апостол Павел читал Ветхий завет по-гречески. Ко всему этому у апостола Павла, этого древнейшего для нас свидетеля о христианстве, присоединился еще третий элемент, имевший также существенное значение. Это — влияние тех воззрений, которые происходили из восточных религий с их идеей искупления, с характерным для них синкретизмом. С этими элементами, свойственными первоначальному христианству, соединяется, наконец, у апостола Павла новый элемент, уже специально христианский. Это — личное убеждение апостола в том, что Христос осуществил свою божественность своим воскресением.

4. Несмотря на то, что в христианстве ощутительно чувствуются элементы, свойственные эллинизму, оба они, эллинизм и христианство, являются двумя мировоззрениями, глубоко противоположными и в принципе исключаящими друг друга. Этим объясняется и противоположный характер эллинской и христианской литератур, метко подчеркнутый Нордемом, автором обширного исследования об античной художественной прозе.

У христианской литературы нет той свободы, которая характеризует литературу античную. Античный мир, особенно в пору своего наивысшего расцвета, не признавал никаких авторитетов; отсюда все личное, индивидуальное, занимало

там совершенно исключительное положение. Христианство, принося с собою веру в авторитет, уничтожило индивидуальность даже в такой сокровенной области, какую представляет собою религия. Христианская религия, в противоположность эллинской, была религиею богооткровенною и, как таковая, она давала верующим абсолютное убеждение в своей истинности, а вместе с тем вселяла в них чувство индивидуальной беспомощности пред всемогуществом божества. Посылая апостолов на проповедь, Христос заповедует им: „Вам дано будет, что сказать, ибо не вы будете говорить, но дух Отца вашего, глаголющий в вас (Мф. 10, 20).

Эллинская литература, в пору ее расцвета, была исключительно национальной; христианская литература, с момента своего зарождения, приобретает интернациональный характер и усматривает свою высшую культурную миссию в объединении народов: спешите научить все языки.

Но самое главное отличие ранне-христианской литературы от языческой заключалось в том, что в ней стала исчезать та красота формы, которой придавалось такое большое значение в литературе античной. На первых порах красота формы оставалась у древне-христианских писателей в пренебрежении, приносилась в жертву содержанию, быть может, бессознательно. Но и в более позднюю пору среди авторитетов христианской литературы происходил горячий спор о том, должно ли писать, в стилистическом отношении, красиво, или некрасиво, спор совершенно невозможный и бессмысленный в глазах античного писателя. Григорию Великому приписывается изречение: я презрел искусство речи, ибо считаю совершенно недостойным подгонять слова небесного откровения под правила Доната. Но если бы мы стали объяснять это пренебрежение внешнею формою исключительно стремлением христианских писателей действовать на народные массы путем безыскусственной речи, то мы придали бы значение второстепенному и чисто внешнему моменту в ущерб главному и внутреннему. Борьбу между

эллинизмом и христианством можно назвать, по преимуществу, борьбою между формой и содержанием.

5. Заканчивая нашу речь об евангелиях, мы снова ставим вопрос, к какому же литературному жанру они относятся.

Представляя собою произведения исторического характера, евангелия, как мы видели, не могут подойти под тип биографий, классический образец которых дошел до нас в „Параллельных биографиях“ Плутарха. Биография, как таковая, предполагает обыкновенно изложение всей, или, по крайней мере, значительной части жизни своего героя. Евангелие, напротив, содержит изложение лишь краткой части земной жизни Христа. Оно кратко говорит о его детских годах, обходит почти молчанием его отрочество, ничего не сообщает о его юности. Оно излагает лишь историю общественного служения Христа, его страданий, смерти и воскресения. С другой стороны, в евангельском повествовании содержатся сведения, далеко выходящие за рамки биографии обычного типа. С какою подробностью и обстоятельностью излагается в нем учение Христово!

Еще менее, конечно, можно назвать евангелие историей, если даже понимать историю не в современном, а в античном смысле. История, как таковая, предполагает, хотя бы в слабой степени, наличность критического элемента. А он совершенно отсутствует в евангелии. В сущности, евангельское повествование все, от начала до конца, сосредоточено на личности одного Христа, который как бы заслоняет всех остальных действующих лиц, выступающих в евангелии. Не указываем уже на то, что евангельское повествование оторвано от всей окружающей его исторической обстановки.

Было бы неосновательно считать евангелие сочинением исключительно назидательного характера. Последний присущ евангелию лишь постольку, поскольку это вызывается положением дела, той обстановкой, среди которой разворачиваются евангельские события. Назидательный характер евангелия ска-

зывается и в значительном обилии притч, включенных в повествование. Эти притчи, которые должны были первоначально, большею частью, способствовать разъяснению основной мысли, с течением времени, стали разрабатываться детально, принимать характер аллегорий, получили распространительное толкование и литературную обработку.

В близкую ко времени возникновения евангелий эпоху они отнесены были к разряду воспоминаний о „словах“ и „делах“ Христа (аромнѣмонеумата). Обратим внимание на этот термин. Он не равнозначущ греческому термину *hupomnēmata*, мемуары, под которым разумеют воспоминания всякого рода, безотносительно ко степени их важности. *Аромнѣмонеумата* (по-латыни ему соответствует термин *memorabilia*) дословно значит „приснопамятное“, то, что достойно воспоминания. Термин этот обозначает такие сообщения о делах, примечательных деталях, в особенности изречениях, которые основываются на личных воспоминаниях, или на устном предании и при которых сам рассказчик, хотя и был свидетелем их, но не является предметом самого рассказа. Термин *аромнѣмонеумата* получил широкое распространение в поздне-философской, преимущественно стоической, литературе. Классический образчик „Меморабилий“ дал, как известно, Ксенофонт в своих „Воспоминаниях о Сократе“, где изложено не все то, что помнил Ксенофонт о Сократе, но лишь то, что он считал достойным сохранить для потомства от забвения о своем великом учителе. Не представляет ли и наше евангелие таких же „Меморабилий“ о „словах“ и „делах“ Христа? Не содержит ли и оно воспоминаний не о том, что сказал, что сделал Христос на протяжении всего своего общественного служения, но лишь повествование о том, что достойно воспоминания. Вспомним заключительные слова евангелия от Иоанна. Они, как мы указывали, не принадлежат к первоначальной редакции евангелия, но отлично оттеняют сущность евангельского повествования: „Есть и многое другое, что совершил Иисус; но если бы пи-

сать о том подробно, то и самому миру не вместить бы написанных книг“.

„Меморабии“ Ксенофонта содержат воспоминания, главным образом, о „словах“ Сократа. Повествования о „делах“ его в них нет, и в этом существенное отличие их от „Воспоминаний“ о Христе. В последних „слова“ и „дела“ образуют одно связное, неразрывное целое. Такие воспоминания о „словах“ и „делах“ Христа в сознании их авторов могли и должны были первоначально преследовать одну цель: сохранить от забвения в потомстве личность Христа и его деятельность, наглядно представить читателю его „доблесть“, *aretê*, его замечательные деяния и изречения, *aretai*. И думается, что, *mutatis mutandis*, евангелия наши представляют тот тип очень распространенных в эллинистическую эпоху литературных произведений, который был объединен особым термином „*areta-logia*“.

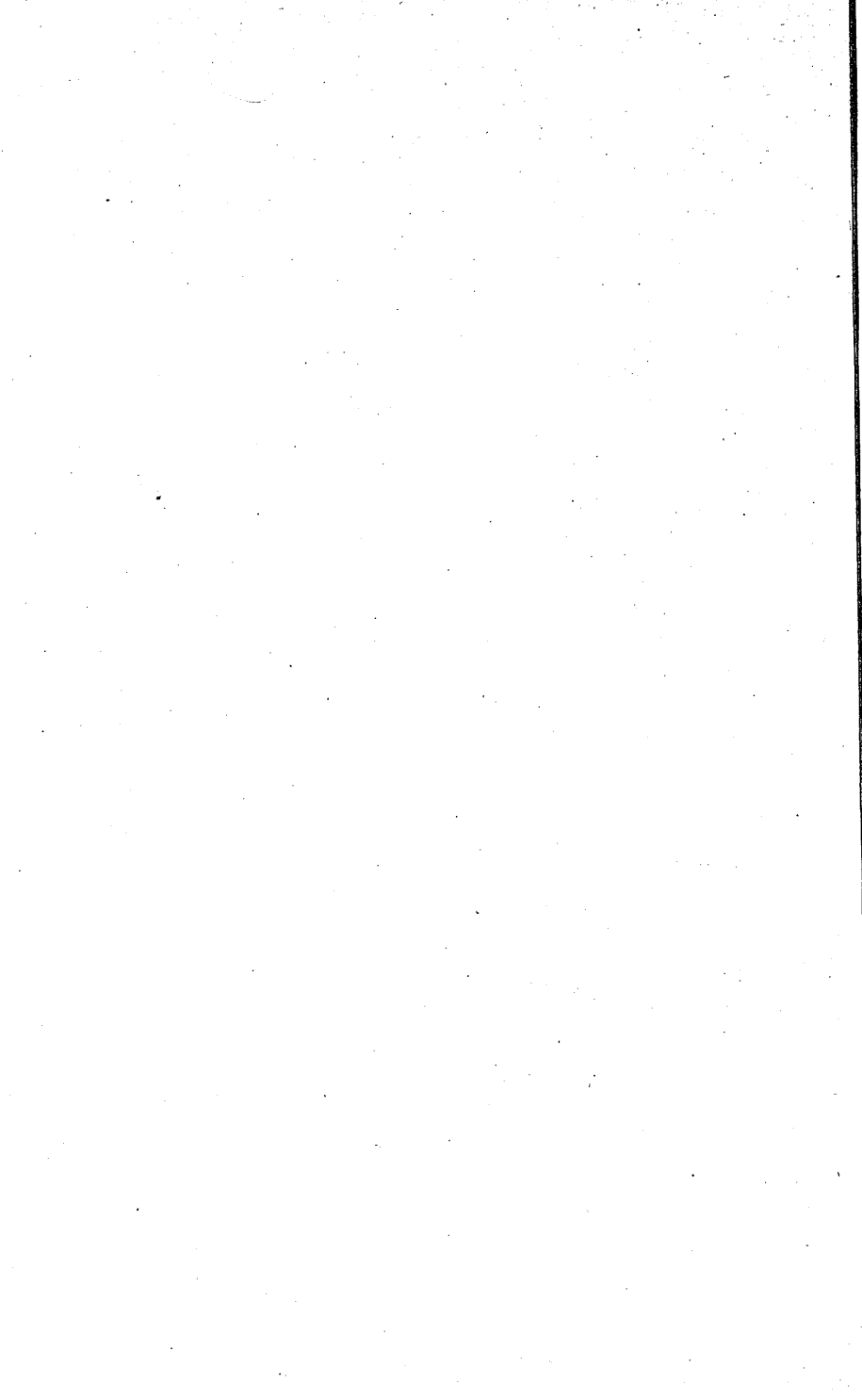
О великих мужах-чудотворцах, одаренных сверхъестественной силой, могущих врачевать тело и душу, постоянно странствующих из одного места в другое, в древности существовала обширная литература. Различные формы этой литературы имеют свою историю. То это форма простая, безыскусственная. Излагается, как великий муж-чудотворец пришел туда-то и сотворил такое-то чудо, затем перешел в другое место и сотворил другое чудо. То это форма более сложная, так сказать монографическая: личность и деяния чудотворца приобретают драматический характер, тесно переплетаются друг с другом. Если при первой форме событие излагалось как истинное, то при второй форме ему придавали характер яко бы истинного. Первая форма основывалась на факте, вторая на вымысле, приближаясь, до известной степени, к роману по своей форме, но отличаясь от него по своей сущности: основа романа—вымысел (*plasmata*), основа повествования о чудесах—сказания (*mythoi*); цель романа возбудить в читателе известную иллюзию, цель повествования—вызвать в нем удивление

и связанное с ним преклонение. Так создано было в эллинистическую эпоху много ареталогий. Тот, кто о „деяниях“ повествует, кто излагает деяния (*legei aretas*),—есть ареталог. Создавались ареталогии божеские, а потом, по их образцу, стали создаваться ареталогии человеческие. На развитие последних, несомненно, оказали влияния восточные литературы, особенно египетская: в Египте трудно провести границу между религиозной и светской литературой.

Эллинистическая светская ареталогия вошла, в качестве составной части, в различные памятники греческой и римской литературы. Особенный интерес представляет та литература, которая группируется вокруг личности Аполлония Тианского. Биография Аполлония, изложенная Филостратом, на основании рассказов некоего Дамиса, спутника Аполлония, соприкасается, как показали новейшие исследования, не только в общем, но и в деталях с каноническими и, особенно, апокрифическими „Деяниями“ апостолов. В состав ареталогий входили повествования о различного рода чудесах, снах, пророчествах. Из всех этих повествований создалась литература эллинистических рассказов о чудесах или, вообще, о чудесном, и христианская литература в этом отношении примкнула к существовавшей уже эллинистической литературе. Тут, конечно, было бы очень рискованно делать слишком общие заключения по аналогии. Необходимо в каждом отдельном случае детально исследовать отношение христианского памятника к эллинистическому. Может оказаться, что либо христианский рассказ заимствовал из языческого одну лишь внешнюю, литературную, форму, либо, напротив, языческий рассказ был перенесен всецело в рассказ христианский, либо христианский рассказ заимствовал у языческого не столько его литературную форму, сколько присущее ему религиозное представление, получающее в христианском рассказе соответственную окраску, либо, наконец, в христианском рассказе было взаимодействие и религиозной литературы и религиозных представлений—языческих. При

этом может оказаться, что христианский памятник происходит из совершенно иной области, чем соответствующее ему эллинистическое представление. И тогда недостаточно подчеркнуть сходство, а нужно еще доказать, что это эллинистическое представление пользовалось широким распространением и повлекло за собою создание известного литературного жанра.

Таким особым литературным жанром являются и евангелия. Если исключить четвертое евангелие, которое должно рассматривать, как произведение, особняком стоящее в евангельской литературе по присущим ему специфическим свойствам, то синоптические евангелия, в их повествовательной части о „делах“ Христа, носят на себе ясные следы влияния эллинистической ареталогической литературы. Мы имеем в виду, конечно, общие черты, а не детали. Другая составная часть евангелий, посвященная „словам“ Христа, напоминает литературу „Меморабилий“, так как в этой части содержатся, конечно, не все „слова“ Христа, а лишь „приснопамятные“ слова его. Наконец, что касается евангелий апокрифических, то в них мы должны различать три группы. Первая группа, более ранняя, близка к каноническим синоптическим евангелиям и ее, в сущности, трудно было бы в историко-литературном отношении отделить от них. Вторая группа, представленная гностическими евангелиями, в силу определенно выраженной в них тенденциозности, может быть сопоставляема, с известными оговорками, с четвертым евангелием. Наконец, третья группа—апокрифические евангелия, возникшая уже в сравнительно позднее время и перешедшая затем в средние века, является пережитком того, что в эллинистическое время называлось божескими ареталогиями; эта группа знаменует собою наступившее уже вырождение евангельской литературы.



СОДЕРЖАНИЕ.

	СТР.
I. Вступительные замечания	1
1) Общая характеристика евангелия—1. 2) Задача Очерка—3. 3) Точки зрения при изучении евангелия; историческая точка зрения; Штраус. Ренан. Ревиль; Историко-литературная точка зрения—4. 4) Евангелие и эллинизм; эллинистический язык—8. 5) Группировка евангелий—10. 6) Ново-заветный канон—11. 7) Авторство евангелистов—13. 8) Источники первых трех евангелий; традиция устная и письменная—15. 9) Свидетельство Папия—16. 10) Термин „евангелие“—19.	
II. Синоптические евангелия	23
1) Синоптические евангелия—22. 2) Евангелие от Марка; его композиция; его отличия от первого и третьего евангелий; его основа, время и язык—23. 3) Первое евангелие; свидетельство о нем Папия, источники и состав первого евангелия; его общий характер и цель; ветхо-заветные пророчества в нем; его особенности; группировка поучений в нем—29. 4) Третье евангелие; его автор; третье евангелие и „Деяния апостолов“; полнота третьего евангелия; его источники, его время и стиль—37. 5) Синоптическая проблема; попытки ее разрешения; почему попытки эти неудачны? процесс образования синоптических евангелий; разрешима ли синоптическая проблема—42.	

III. Четвертое евангелие 15

1) Автор четвертого евангелия; характерные отличия четвертого евангелия—51. 2) Его происхождение; его язык—55. 3) План четвертого евангелия—56. 4) Учение о Логосе в четвертом евангелии—57. 5) Композиция четвертого евангелия и его отличия от остальных—60. 6) Хронология четвертого евангелия; его историко-литературное значение—64.

IV. Апокрифические евангелия 67

1) Ранне-христианская апокрифическая литература—67. 2) Логии Христа; логии из Оксиринха—68. 3) Евангелие из Оксиринха—71. 4) Евангелие от Петра—73. 5) Евангелие от евреев—78. 6) Евангелие евионитов; евангелие от двенадцати; евангелие от египтян—80. 7) Евангелия гностические—82. 8) Евангелия „Детства Христа“; прото-евангелие Иакова; евангелие Фомы—86. 9) „Деяния Пилата“; евангелие Никодима; „Сошествие Христа в ад“—94. 10) Характеристика апокрифических евангелий—101.

V. Заключительные замечания 104

1) Содержание и форма канонических евангелий—104. 2) Евангелия, иудейство и эллинство; евангелия и эллинизм—105. 3) „Слова“ и „Дела“ Христа; легендарные мотивы в евангелиях; их сближение с эллинскими легендами; эллинистические параллели в евангелиях—108. 4) Эллинская и христианская литература—117. 5) К какому литературному жанру евангелия относятся—119.

FB-3556-1141A-SB
S-T

BS 3555 Zhebelev
.Z6 Evangeliiia kanon-
icheskie

1967

9821

HEITZBERG SEP 6 1967

BS 3555 Zhebelev
.Z6 Evangeliia kanon-
icheskie

AUG 30 1967

SWIFT LIBRARY

BS 3555 Zhebelev
.Z6 Evangeliia kanon-
icheskie